Религия в пределах только разума

Иммануил Кант

Религия в пределах только разума

Иммануил Кант

Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.

На русском языке «Религия в пределах только разума» вышла в 1908 г. (СПб.) в переводе Н. М. Соколова. Перевод Н. М. Соколова взят за основу сочинений в 6 томах и существенно переработан (части II — IV) А. Столяровым по изданию GS, Bd. VI.

ПРОЛЕГОМЕНЫ КО ВСЯКОЙ БУДУЩЕЙ МЕТАФИЗИКЕ, МОГУЩЕЙ ПОЯВИТЬСЯ КАК НАУКА

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРВОМУ ИЗДАНИЮ. 1793

Мораль, поскольку она основана на понятии о человеке как существе свободном, но именно поэтому и связывающем себя безусловными законами посредством своего разума, не нуждается ни в идее о другом существе над ним, чтобы познать свой долг, ни в других мотивах, кроме самого закона, чтобы этот долг исполнить. По крайней мере это вина самого человека, если в нем имеется такая потребность, и тогда ему уже нельзя помочь ничем другим; ведь то, что возникает не из него самого и его свободы, не может заменить ему отсутствия моральности. — Следовательно, для себя самой (и объективно, поскольку это касается ведения, и субъективно, поскольку это касается способности) мораль отнюдь не нуждается в религии; благодаря чистому практическому разуму она довлеет сама себе. — В самом деле, так как ее законы обязывают через одну лишь форму всеобщей законосообразности принимаемых в соответствии с ней максим как высшего (даже безусловного) условия всех целей, то она вообще не нуждается ни в каком материальном определяющем основании свободного произвола[1], т. е. ни в какой цели, ни для того чтобы узнать, что такое долг, ни для того, чтобы побуждать к его исполнению. Она вполне может и должна, когда дело касается долга, отвлечься от всяких целей. Так, например, чтобы узнать, должен ли я перед судом давать правдивые свидетельские показания, должен ли я (и могу ли я) быть верным, если потребуют возвратить доверенное мне чужое имущество,

нет надобности спрашивать о цели, которую я мог бы поставить перед собой, давая объяснение своей деятельности; ведь безразлично, какова эта цель.

Более того, если тот, от кого правомерно требуют признания, считает нужным искать какую-нибудь цель, то уже этим он показывает себя чело веком недостойным.

Но хотя мораль для себя самой не нуждается ни в каком представлении о цели, которое должно было бы предшествовать определению воли, тем не менее может быть и так, что она имеет необходимое отношение к такой цели, а именно не как к основанию, а как к необходимым следствиям тех максим, какие принимаются сообразно с законами. — В самом деле, без всякого отношения к цели не может быть никакого определения воли в человеке, так как оно не может быть без какого-нибудь результата, представление о котором, хотя бы не как определяющее основание произвола и не как преднамеренная цель, а как следствие определения произвола законом, должно быть принято в качестве цели (finis in consequentiam veniens) ; без такой цели произвол, который для предполагаемого поступка не примысливает себе никакого ни объективно, ни субъективно определенного предмета (а он его имеет или должен иметь), не может удовлетворить себя, так как хотя он и может указать, как нужно действовать, но не знает, для чего это нужно. Таким образом, хотя для правомерного действования мораль не нуждается ни в какой цели и для нее достаточно закона, который заключает в себе формальное условие применения свободы во обще, из морали все же возникает цель; ведь разум никак не может быть безразличным к тому, каков ответ на вопрос: что же последует из этого нашего правомерного действования и к какой цели, — если даже допустить, что это и не вполне в нашей власти, — мы можем направить свои поступки, дабы они по крайней мере были в согласии с нею? Правда, это только идея об объекте, который заключает в себе и формальное условие всех целей, какие мы должны иметь (долг), и все, что в согласии с ним обусловливает все те цели, какие мы имеем (счастье, соразмерное с исполнением долга), т. е. идея высшего блага в мире, для возможности которого необходимо признать высшее, моральное, святейшее, всемогущее существо, которое одно только и

может объединять оба этих элемента. Но эта идея (рассматриваемая практически) все же не пустая, потому что она помогает нашей естественной потребности мыслить для всякой нашей деятельности в целом какую-нибудь конечную цель, оправдываемую разумом; в противном случае имелось бы препятствие для морального решения. Но, что самое важное, эта идея следует из морали и не есть ее основа; цель, которую ставят, уже предполагает нравственные принципы. Следовательно, для морали не может быть безразличным, составляет ли она себе или нет понятие о конечной цели всех вещей (согласие с которой хотя и не умножает числа ее обязанностей, но создает для них особую точку объединения всех целей), так как только этим и может быть создана объективно практическая реальность для сочетания целесообразности свободы с целесообразностью природы, без которого мы не можем обойтись. Если вы пред ставите себе человека, который уважает моральный закон и которому приходит на ум мысль (он вряд ли может избежать ее), какой мир, руководствуясь практическим разумом, он создал бы, если бы это было в его силах, и притом так, чтобы и сам он оставался в нем как его часть, — то, если бы ему был предоставлен выбор, он не только остановился бы на таком именно, какой порождает моральная идея о высшем благе, но и выразил бы также желание, чтобы мир вообще существовал, потому что моральный закон желает, чтобы высшее возможное через нас благо было осуществлено, хотя бы человек по этой идее и видел даже опасность утраты счастья для его личности, так как вполне возможно, что он и не в состоянии будет сообразоваться с требованием счастья, которое разум делает условием; следовательно, он примет это решение совершенно беспристрастно, как будто оно решение постороннего, хотя в то же время будет чувствовать, что признать его своим заставляет разум, чем человек и доказывает морально обусловленную в нем потребность мыслить для [исполнения] своих обязанностей еще и конечную цель как их результат.

Таким образом, мораль неизбежно ведет к религии, благодаря чему она расширяется до идеи обладающего властью морального законодателя вне человека[2], в воле которого конечной целью (мироздания) служит то, что может и должно быть также конечной

целью человека.

Если мораль признает в святости своего закона предмет глубочайшего уважения, то на ступени религии она в высшей, исполняющей эти законы причине представляет предмет поклонения и является в присущем ей величии. Но все, даже самое возвышенное, умаляется в руках людей, когда они применяют эту идею. То, что может быть истинно почитаемо лишь в том случае, если уважение к нему свободно, заставляет приспособляться к таким формам, которым можно придать вес только посредством законов принуждения. И то, что само собой подвергается публичной критике каждого человека, должно подчиняться критике, которая обладает силой, т. е. подчиняться цензуре.

Но коль скоро заповедь повинуйся начальству! также моральна и соблюдение ее, как и всех других обязанностей, может быть отнесено к религии, то сочинению, которое посвящено определенному понятию религии, подобает самому подавать пример такого повиновения. Но это повиновение может быть доказано не внимательным отношением лишь к закону какого-то отдельного устроения в государстве и пренебрежением к законам всех других, а только общим уважением ко всем. Богослов, которому дано судить о книгах, может быть назначен для того, чтобы он заботился лишь о спасении души, или же для того, чтобы заботиться также и о спасении наук. В первом случае судья будет действовать только как духовное лицо, а во втором — также и как ученый. Последнему как члену публичного заведения (под названием университета), которому доверены все науки для культуры и для предохранения их от всякого ущерба, надлежит ограничивать притязания первого тем условием, чтобы его цензура не производила никаких разрушений в области наук. И если оба [судьи] — основывающиеся на Библии богословы, то последнему из них как члену университета на том факультете, которому поручено излагать это богословие, должна принадлежать верховная цензура. Что касается первой задачи (спасения душ), то она поручается обоим в равной степени. Но что касается второй (спасения наук), то на богослова как университетского ученого должна быть возложена еще и особая функция. Если отступить от этого правила, то в конце концов можно

прийти к тому, что уже когда-то было (например, во времена Галилея), а именно: основывающийся на Библии богослов, дабы смирить гордость наук и избавить себя от возни с ними, может отважиться на вторжение в область астрономии или других наук, например древней истории земли, и, подобно тем народам, которые не обнаруживают в себе ни способности, ни достаточного усердия, чтобы защититься от опасных нападений, все вокруг себя превращает в пустыню, и налагает запрет на все исследования человеческого рассудка.

Но основывающемуся на Библии богословию в области наук противостоит философское богословие — вверенное достояние другого факультета. Если только оно остается в пределах одного лишь разума и пользуется для подтверждения и объединения своих положений историей, языками, книгами всех народов, даже Библией, но только для себя, не вводя эти положения в библейское богословие и не пытаясь изменить те его официальные учения, исключительное право на которые имеют духовные лица, оно должно пользоваться полной свободой распространения, на сколько хватит его учености. И хотя, — если не подлежит сом нению, что философский богослов действительно перешел свои границы и вторгся в пределы основывающегося на Библии богословия, — у богослова (рассматриваемого только как духовное лицо) нельзя оспаривать право на цензуру, тем не менее, коль скоро это подвергается еще сомнению и, следовательно, возникает вопрос, произошло ли это на деле в книге или в каком-нибудь публичном чтении философа, верховная цензура может принадлежать только основывающемуся на Библии богослову как члену своего факультета, так как ему поручено заботиться и о втором интересе общества, а именно о процветании наук, и назначен он для этого с таким же правом, как и философский богослов.

И в таком случае первая цензура принадлежит этому факультету, а не философскому, так как богословский факультет имеет исключительное право на некоторые учения, а философский пускает свои учения в открытый свободный оборот, и потому только первый может жаловаться на то, что нарушается его исключительное право. Однако сомнение насчет такого вторжения, несмотря на взаимное сближение всех учений обоих факультетов и на опасение, что границы могут быть

нарушены философским богословием, легко устранить; для этого надо только помнить, что такое бесчинство происходит не потому, что философ что-то заимствует от основывающегося на Библии богословия, чтобы использовать это для своих целей (ведь основывающееся на Библии богословие не отрицает, что оно содержит в себе немного общего для него с учениями чистого разума и, кроме того, нечто, относящееся к исторической науке или к филологии и к цензуре этих наук); допустим также, что тем, что философ от него заимствует, он пользуется в значении, соответствующем одному лишь разуму, но, быть может, неугодном для основывающегося на Библии богословия; бесчинство происходит лишь в том случае, если он что-то вносит в него и тем самым намерен обратить его на другие цели, не дозволенные его устроением. — Так, например, нельзя сказать, что занимающийся естественным правом, заимствуя из кодекса римского права некоторые классические термины и формулы для своего философского учения о праве, вторгается в область римского права, хотя бы он, как это часто случается, пользовался ими не точно в том смысле, какой им придают толкователи этого права, если только он не домогается того, чтобы этими терминами и формулами так пользовались настоящие юристы или даже судебные учреждения. В самом деле, если бы он не имел на это права, то можно было бы, наоборот, основывающихся на Библии богословов или присяжных юристов обвинять в бесчисленных посягательствах на достояние философии, потому что и те и другие, не будучи в состоянии обойтись без разума, а там, где дело решает наука, — без философии, очень часто кое-что должны заимствовать от нее, хотя только к их взаимной выгоде. Но если первому следует исходить из того, чтобы в религиозных делах не иметь по возможности никакого касательства с разумом, то можно легко предвидеть, кто будет в проигрыше. Ведь религия, которая, не задумываясь, объявляет войну разуму, не сможет долго устоять против него. — Я позволяю себе даже предложить, что было бы лучше, окончив академическое обучение библейскому богословию, всякий раз в заключение прибавлять еще особый курс чисто философского учения о вере (а оно пользуется всем, также и Библией) по такому руководству, как эта книга (или другая, если можно найти лучшую книгу такого рода), и такой курс следовало бы

считать необходимым для полного снаряжения кандидата. — В самом деле, науки лишь выигрывают, отделяясь друг от друга, если только каждая сначала сама по себе составляет нечто целое и только уже потом делается попытка рассматривать ее в соединении с другими. В таком случае основывающийся на Библии богослов может быть единодушен с философом или считать, что он должен его опровергнуть, если только он его слушает.

Ведь именно таким образом он заранее может быть во всеоружии против всяких затруднений, перед которыми его может поставить философ. Но утаивать их или объявлять их безбожными — это жалкая уловка, которая ни к чему не ведет; а если смешивают то и другое и основывающийся на Библии богослов только случайно бросает на это беглые взоры, то это есть отсутствие основательности, и в таком случае никто в конце концов толком не знает, как быть с учением о вере в целом.

Из следующих четырех трактатов, в которых я показываю отношение религии к человеческой природе, наделенной отчасти добрыми, отчасти дурными задатками, и рассматриваю соотношение злого и доброго принципов как двух самостоятельных и влияющих на человека действующих причин, первый уже был напечатан в «Берлинском ежемесячнике» в апреле 1792 г. Но его нельзя было опустить здесь, поскольку он по содержанию тесно связан со всем этим произведением, содержащим в прибавленных трех статьях полную разработку первой.

ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ. 1794

В этом издании, кроме опечаток и немногих стилистических поправок, ничего не изменено. Все добавления отмечены крестиком и даны в сносках.

О заглавии этой книги (так как были высказаны некоторые сомнения относительно скрытой в нем цели) считаю нужным заметить следующее. Так как откровение может по крайней мере включать в себя и чистую религию разума, а религия разума, наоборот, не может содержать в себе историческое [содержание] откровения, то я могу

рассматривать первое как более широкую сферу веры, которая заключает в себе религию разума как более узкую сферу (не как два вне друг друга находящихся круга, а как два концентрических круга), и в пределах последней философ должен считать себя учителем чистого разума (из одних лишь априорных принципов), а при этом, следовательно, отвлечься от всякого опыта. С этой точки зрения я могу сделать и вторую попытку, а именно: исходить из какого-нибудь откровения, признаваемого таковым, и, отвлекаясь от чистой религии разума (поскольку она составляет самостоятельную систему), рассматривать откровение как историческую систему моральных понятий только фрагментарно, и наблюдать, не приведет ли это к той же системе чистой религии разума, которая самостоятельна не в теоретическом, правда, отношении (к чему следует причислить и технически практический метод преподавания как учение об умении), а в морально-практическом отношении, и достаточна для религии в собственном смысле, которая как априорное понятие разума (остающееся после устранения всего эмпирического) существует только в этом отношении. Если это так, то можно сказать, что между разумом и священным Писанием можно найти не только совместимость, но и единство, так что тот, кто следует одному из них (под руководством моральных понятий), обязательно встретится и с другим. Если же этого не случится, то или у одного человека будет две религии, что нелепо, или будет религия, и культ. А в последнем случае, так как культ не есть (в отличие от религии) цель сама по себе, а именно ценность только как средство, оба они иногда могут смешиваться вместе, чтобы на короткое время соединиться, но потом, как масло и вода, снова отделиться друг от друга, и чисто моральное (религия разума) должно всплыть наверх.

Я уже в первом предисловии отметил, что такое соединение (или попытка его достигнуть) с полным правом есть дело, для философского исследователя религии нужное, и не представляет собой посягательство на исключительные права основывающегося на Библии богослова. После этого я нашел, что утверждение это приводится и в «Морали» Михаэлиса 1 (часть 1-я, сс. 5— 11), человека очень сведущего в той и другой области, и проходит через всю его книгу, причем высший факультет не нашел бы в ней ничего предосудительного в отношении

своих прав.

Суждения достойных людей, подписавших и не подписавших свои имена под своими отзывами о моей книге, я не могу принять в соображение в этом втором издании, так как они (как вся литература из других городов) очень поздно доходят до нас. Хотя кое о чем я очень хотел бы поговорить, главным образом об Annotationes quaedam theologicae etc. знаменитого д-ра Шторра 2 в Тюбингене, который с обычным для него остроумием, а также с заслуживающими глубочайшей благодарности усердием и справедливостью подверг разбору мою книгу. Я, конечно, хотел бы ответить на эти исследования, но не могу обещать этого, так как старость больше всего мешает разработке отвлеченных идей. — От одного критического отзыва, а именно помещенного в № 29 »Новых критических сообщений» в Грейфсвальде 3, я могу отделаться так же бесцеремонно, как рецензент от моего сочинения. Оно, по его мнению, есть не что иное, как ответ на поставленный мной же вопрос: «Каким образом возможна церковная система догматики в ее понятиях и положениях на основе чистого (теоретического и практического) разума?» — «Этот опыт, следовательно, вообще не интересен для тех, кто так же не постигает и не понимает его (Канта) системы, как и не желает ее знать, а потому они должны рассматривать его как нечто несуществующее». — На это я отвечаю: для того чтобы понять основное содержание этого сочинения, требуется лишь обыденная мораль и нет надобности вдаваться в критику практического разума, а тем более теоретического. И если, например, добродетель как навык в сообразных с долгом поступках (по их легальности) называют virtus phaenomenon, а ее же как постоянное убеждение совершать такие поступки из чувства долга (в силу их моральности) — virtus noumenon, то эти выражения годятся только для школьного преподавания, а сущность дела содержится и вполне понятна в самых популярных наставлениях для детей или в проповеди, хотя она выражена здесь иначе. Если проповедь могла бы превозноситься лишь за те тайны божественной природы, которые причисляются к учению о религии и приводятся в катехизисах как совершенно доступные, то впоследствии, если бы они должны были стать понятными каждому, их пришлось бы прежде всего превращать в

моральные понятия.

Кенигсберг, 26 января 1794 г.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. О СУЩЕСТВОВАНИИ ЗЛОГО ПРИНЦИПА НАРЯДУ С ДОБРЫМ, ИЛИ ОБ ИЗНАЧАЛЬНОМ ЗЛЕ В ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ

То, что мир лежит во зле — это жалоба, которая так же стара, как история, даже как еще более старая поэзия, более того, как самая старая среди всех видов поэтического вымысла — религия жрецов. Тем не менее у всех мир начинается с добра — с золотого века, с жизни в раю или с еще более счастливой жизни в общении с небесными существами. Но это счастье скоро исчезает у них как сон, и впадение во зло (моральное, с которым всегда в ногу идет и физическое) ускоренным шагом торопится к худшему[3], так что мы теперь (но это теперь так же старо, как и история) живем в последние времена, на пороге у нас день страшного суда и светопреставление. А в некоторых областях Индостана судья мира и опустошитель Рутрен (иначе называемый Сиба или Сивен) уже почитается как ныне державный бог, после того как мирохранитель Вишну, которому наскучила его должность, воспринятая им от творца мира Брамы, уже много веков назад отрекся от нее 4. Более новое, но гораздо менее распространенное мнение — это противоположное возвышенное (heroische) мнение, которое на ходило себе поклонников почти исключительно среди философов, а в наше время главным образом среди педагогов: мир беспрестанно (хотя еле заметно) идет как раз в обратном направлении, а именно от плохого к лучшему, во всяком случае зачатки этого имеются в человеческой природе. Но это мнение, несомненно, возникло у них не из опыта, если речь идет о морально добром или морально злом (а не о цивилизации), так как в этом пункте история всех времен слишком сильно говорит против этого мнения. Скорее это только добродушное предположение моралистов от Сенеки до Руссо, дабы лежащий, быть может, в нас зачаток добра побуждать к беспрерывному росту, если только можно рассчитывать на естественные основания для этого роста в человеке. Сюда можно

отнести еще и мнение, что так как человека по природе (т. е. как он обычно рождается) надо признавать физически здоровым, то нет никакой причины не признавать его также и душевно здоровым и добрым от природы. Следовательно, сама природа содействует развитию в нас этих нравственных задатков добра. Sanabilibus aegrotamus malis nosque in rectum genitos natura, si sanari velimus, adiuvat,— говорит Сенека 6. Но так как легко может случиться, что ошибаются и в том и другом мнимом опыте, то возникает вопрос: не возможно ли по крайней мере что-то среднее, а именно, что человек как член рода своего ни добр, ни зол, или, вернее, может быть и тем и другим, т. е. отчасти добрым, а отчасти злым? — Человека, однако, называют злым не потому, что он совершает злые (противные закону) поступки, а только потому, что эти поступки таковы, что дают возможность сделать вывод о его злых максимах. Опыт, конечно, позволяет наблюдать противные закону поступки и то (по крайней мере у самих себя), что они сознательно противны закону, но максимы нельзя видеть даже в самих себе. Поэтому суждение о том, что виновник — злой человек, не может быть с уверенностью основано на опыте. Следовательно, дабы назвать человека злым, надо иметь возможность из некоторых его поступков, даже из одного-единственного сознательно злого поступка, a priori сделать вывод о злой максиме, лежащей в основе, а из этой максимы — о заложенном в каждом субъекте основании всех отдельных морально злых максим, которое само, в свою очередь, есть максима.

Для того, чтобы сразу же не споткнуться о термин природа, который, если он (как обычно) обозначает то, что противоположно основанию поступков из свободы, должен находиться в прямом противоречии с предикатами морально доброго или морально злого, следует отметить, что здесь под природой человека подразумевается только субъективное основание применения его свободы вообще (под [властью] объективных моральных законов), которое предшествует всякому действию, воспринимаемому нашими чувствами. И это основание может находиться где угодно. Но само это субъективное основание всегда должно, в свою очередь, быть актом свободы (ведь иначе применение произвола или злоупотребление им не могло бы

быть человеку вменено в вину относительно нравственного закона и нельзя было бы называть доброе или злое в нем моральным). Стало быть, основание злого находится не в каком-либо объекте, который определяет произвол через влечение, и не в каком-либо естественном побуждении, а только в правиле, которое произвол устанавливает себе для применения своей свободы, т. е. в некоторой максиме. О максиме уже нельзя спрашивать дальше, что в человеке есть субъективное основание признания этой, а не противоположной ей максимы. В самом деле, если бы это основание в конце концов само уже не было максимой, а было бы только естественным побуждением, то применение свободы можно было бы полностью свести к определениям через естественные причины; а это противоречит ей. Итак, если мы говорим: человек по природе добр или он по природе зол, то это значит только то, что он имеет в себе (непостижимое для нас) первое основание[4] принятия добрых или принятия злых (противных закону) максим, и притом как человек вообще, а стало быть, через них он выражает также характер своего рода.

Мы, следовательно, будем говорить об одном из этих характеров (об отличии человека от других возможных разумных существ), что он ему прирожден, —и при этом всегда довольствоваться тем, что не природа причина его вины (если он зол) или его заслуги (если он добр), а что человек сам создает этот характер. Но так как первое основание принятия наших максим, которое само, в свою очередь, должно всегда заключаться в свободном произволе, не может быть фактом, который мог бы быть дан в опыте, то добро или зло в человеке (как субъективное первое основание принятия той или другой максимы в отношении морального закона) называется прирожденным только в том смысле, что оно заложено в основу до всякого данного в опыте применения свободы (в самом раннем возрасте вплоть до рождения) и поэтому представляется как нечто уже имеющееся в человеке вместе с его рождением, но не в том смысле, что причина этого — само рождение.

Примечание В основе спора обеих вышеприведенных гипотез лежит раз делительное суждение: человек (от природы) или нравственно добр,

или нравственно зол.

Но каждому может легко прийти на ум вопрос, верно ли такое противопоставление и не может ли каждый утверждать, что человек от природы ни то, ни другое или что он и то и другое одновременно, а именно: в одних отношениях добр, а в других зол. Опыт по всей видимости даже подтверждает это среднее между двумя крайностями.

Но для учения о нравственности вообще очень важно не допускать насколько возможно никакой моральной середины ни в поступках (adiaphora), ни в человеческих характерах, так как при такой двойственности всем максимам грозит опасность утратить определенность и устойчивость. Тех, кто придерживается такого строгого образа мыслей, называют ригористами (имя, которое должно заключать в себе порицание, а на самом деле есть похвала); их антиподов можно поэтому называть латитудинариями 7. Последние бывают или нейтральными, и тогда их можно называть индифферентистами, или объединителями, и тогда их можно назвать синкретистами[5].

Ответ на поставленный вопрос о ригористическом способе решения[6] основывается на важном для морали наблюдении: свобода произвола имеет ту совершенно отличительную особенность, что он может быть тем или иным мотивом определен к поступкам, лишь поскольку человек принимает мотив в свою максиму (поскольку он становится общим правилом, согласно которому человек хочет поступать); только в этом случае мотив, каким бы он ни был, совместим с абсолютной спонтанностью произвола (свободы). Только моральный закон сам по себе есть мотив в суждении разума, и тот, кто делает его своей максимой, морально добр. Если же закон не определяет чьего-либо произвола в отношении того или иного поступка, касающегося данного закона, то на этот произвол должен иметь влияние противоположный ему мотив. И так как, по предположению, это может случиться только благодаря тому, что человек принимает этот мотив (стало быть, и отклонение от морального закона) в свою максиму (в этом случае он злой человек), то его образ мыслей в отношении морального закона

никогда не индифферентен (никогда не может быть ни тем, ни другим — ни добрым, ни злым).

Но он также не может в некоторых отношениях быть добрым, а в других — одновременно и злым. В самом деле, если он в одном отношении добр, то это значит, что он принял моральный закон в свою максиму. Если же в других отношениях он был бы также злым, то, поскольку моральный закон исполнения долга вообще только один-единственный и всеобщий, относящаяся к нему максима должна быть всеобщей, а вместе с тем только особой максимой, что само себе противоречит[7].

Рабское настроение духа не может существовать без скрытой ненависти к закону, а радость от исполнения своего долга (но не удобство от признания его) есть признак подлинно добродетельного образа мыслей даже в благочестии, состоящем не в самобичевании кающегося грешника (самобичевание очень двусмысленно и обычно есть только внутренний упрек в том, что не соблюдены правила благоразумия), а в твердом намерении поступать в будущем лучше, и такое намерение, воодушевляемое успехом, не может не вызывать радостное настроение духа, без которого никогда нет уверенности, что добро полюбилось, т. е. принято в максиму.

Иметь тот или другой образ мыслей как врожденное свойство значит здесь не то, что он не приобретен человеком, который им обладает, т. е. что не он виновник, а то, что этот образ мыслей был приобретен не во времени (что тот или другой был у человека смолоду, всегда). Образ мыслей, т. е. первое субъективное основание принятия максим, может быть только одним и направлен на все применение свободы вообще. Но сам образ мыслей должен быть принят свободным произволом, иначе он не может быть вменен. Субъективное основание, или причину, этого признания нельзя, в свою очередь, познать (хотя вопрос о нем неизбежен, иначе снова должна быть указана максима, в которую был принят данный образ мыслей, а этот образ мыслей, в свою очередь, также должен иметь свое основание).

Следовательно, так как мы этот образ мыслей, или, вернее, его высшее основание, не можем выводить из какого-либо первого акта произвола

во времени, то мы называем его свойством произвола, которое присуще ему (хотя в действительности оно имеет свою основу в свободе) от природы. То, что под человеком, о котором мы говорим, что он от природы добр или зол, мы понимаем не отдельного человека (ибо тогда можно было бы признавать одного по природе добрым, а другого злым), а имеем право понимать весь род, может быть доказано только позднее, когда антропологическое исследование покажет, что основания, которые дают нам право приписывать человеку один из этих двух характеров как прирожденный, таковы, что нет никакого основания делать отсюда исключения для какого-либо человека и что этот характер относится ко всему роду.

I. О первоначальных задатках добра в человеческой природе

В отношении их цели нам удобно разделить их на три класса как элементы определения человека.

• Задатки животности человека как живого существа.

• Задатки человечности его как существа живого и вместе с тем разумного.

• Задатки его личности как существа разумного и вместе с тем способного отвечать за свои поступки[8].

• Задатки животности в человеке можно подвести под общую рубрику физического и чисто механического себялюбия, т. е. такого, для которого не требуется разум. Они троякого вида: во-первых, стремление к самосохранению; во-вторых, к продолжению рода своего через влечение к другому полу и к сохранению того, что производится при сочетании с ним; в- третьих, к сообщности с другими людьми, т. е. влечение к общительности. — Им могут быть привиты всевозможные пороки (которые, однако, не возникают сами собой из этих задатков как корня). Их можно назвать пороками естественной грубости, и при наибольшем отступлении от целей природы они становятся скотскими пороками: обжорства, похоти и дикого беззакония (по отношению к другим людям).

• Задатки человечности можно подвести под общую рубрику

физического, правда, но сравнительного себялюбия (для чего требуется разум), а именно как наклонности судить о себе как о счастливом или несчастном только по сравнению с другими. Отсюда влечение добиваться признания своей ценности во мнении других и притом первоначально лишь ценности своего равенства с другими: никому не позволять превосходства над собой, что связано с постоянным опасением стремления к тому же самому и со стороны других. Отсюда прямо возникает не справедливое желание добиться превосходства над другими. — Им, а именно ревности и соперничеству, могут быть привиты величайшие пороки тайной и открытой враждебности против всех, на кого мы смотрим как на чужих для нас. Эти пороки, собственно говоря, не возникают сами собой из природы как их корня; при усиленном домогательстве со стороны других ненавистного нам превосходства над нами он суть влечения: ради своей безопасности добиться превосходства над другими как предохранительного средства, в то время как природа хотела использовать идею такого соревнования (которое само по себе не исключает взаимной любви) только как побуждение к культуре. Пороки, которые прививаются этой наклонности, могут поэтому называться и пороками культуры, а когда они становятся в высшей степени дурными (так как тогда они становятся просто идеей максимума зла, превышающего человечность), например завистью, неблагодарностью, злорадством и т. д., — могут быть названы дьявольскими пороками.

3. Задатки личности —это способность воспринимать уважение к моральному закону как сам по себе достаточный мотив произвола.

Способность воспринимать только уважение к моральному закону в нас была бы моральным чувством, которое само по себе еще не составляет цели естественных задатков, а есть такая цель, лишь поскольку оно мотив произвола. А так как это становится возможным исключительно благодаря тому, что свободный произвол принимает его в свою максиму, то свойством такого произвола служит добрый характер, который, как вообще каждый характер свободного произвола, есть нечто такое, что может быть только приобретено, но для возможности этого все же должны существовать задатки в нашей природе, которым никак не может быть привито что-либо злое. Однако идею морального

закона с неотделимым от нее уважением к нему нельзя назвать задатками личности; она уже сама личность (идея человечности, рассматриваемая совершенно интеллектуально). Но субъективное основание того, что мы принимаем это уважение в качестве мотива в наши максимы, кажется дополнением к личности и потому заслуживает ради личности названия задатков.

Когда мы названные три вида задатков рассматриваем с точки зрения их возможности, то мы находим, что первый не коренится ни в каком разуме; второй коренится хотя и в практическом, но подчиненном другим мотивам разуме, и только третий сам по себе коренится в практическом, т. е. безусловно законодательствующем, разуме. Все эти задатки в человеке не только (негативно) добры (не противоречат моральному закону), но это и задатки добра (содействуют исполнению этого закона). Они изначальны, так как требуются для возможности человеческой природы. Человек хотя и может пользоваться первыми двумя против цели, но ни одного из них он не может уничтожить. Под задатками какого-нибудь существа мы понимаем и необходимые для этого составные части, и формы их связи, чтобы быть таким существом. Они изначальны, если они необходимо требуются для возможности такого существа, случайны же, если бы это существо было возможно само по себе и без них. Следует еще отметить, что здесь речь идет только о таких задатках, которые непосредственно относятся к способности желания и к применению произвола.

II. О склонности ко злу в человеческой природе

Под склонностью (propensio) я понимаю субъективное основание возможности того или иного влечения (привычных желаний, concupiscentia), поскольку оно для человечества вообще случайно[9]. Это основание отличается от задатков тем, что хотя оно может быть прирождено человеку, но его нельзя представить как таковое; его можно мыслить (если оно доброе) как благоприобретенное или (если оно злое) как нажитое самим человеком.

— Но здесь речь идет только о склонности к собственно, т. е. морально, злому, которое, так как оно возможно только как определение свободного произвола (а судить о произволе как о добром или злом

можно только по его максимам), должно состоять в субъективном основании возможности отклонения максим от морального закона; и если эту склонность следует признавать для каждого человека вообще (следовательно, присущей характеру его рода), то ее можно назвать естественной склонностью человека ко злу. — Можно еще к этому добавить, что возникающая из естественной склонности способность или неспособность произвола принимать моральный закон в свою максиму или не принимать его называется добрым или злым сердцем.

Можно мыслить себе три различные ступени его. Во-первых, это слабость человеческого сердца в соблюдении принятых максим вообще, или хрупкость человеческой природы; во-вторых, склонность к смешению неморальных мотивов с моральными (даже если это происходит с добрым намерением и сообразно максиме добра), т. е. недобросовестность; в-третьих, склонность к принятию злых максим, т. е. злонравие человеческой природы или человеческого сердца.

Во-первых, хрупкость (fragilitas) человеческой природы выражена уже в сетовании апостола: я хочу добра, но совершить его не могу, т. е. принимаю добро (закон) в максиму моего произвола, но оно, будучи объективно в идее (in thesi) неодолимым мотивом, субъективно (in hypothesi), когда должно соблюдать максиму, оказывается более слабым (в сравнении с влечением) мотивом.

Во-вторых, недобросовестность (impuritass, improbitas) человеческого сердца состоит в том, что максима по объекту (преднамеренному соблюдению закона) хотя и добра и, быть может, достаточно сильна для исполнения, но не чисто моральна, т. е. не приняла в себя, как это должно было бы быть, одного только закона в качестве достаточного мотива, а по большей части (быть может, и всегда) кроме него нуждается еще и в других мотивах, чтобы этим определить произвол к тому, чего требует долг. Другими словами, сообразные с долгом поступки совершаются не из одного только чувства долга.

В-третьих, злонравие (vitiositas, pravitas) или, если угодно, испорченность (corruptio) человеческого сердца есть склонность произвола к максимам предпочитать мотивам из морального закона другие (неморальные) мотивы.

Ее можно также называть извращенностью (perversitas) человеческого сердца, так как она извращает нравственный порядок в отношении мотивов свободного произвола; и хотя с этим еще могут уживаться законно добрые (легальные) поступки, все же образ мыслей бывает этим извращен в корне (что касается морального образа мыслей), и поэтому человек называется злым.

Следует отметить, что здесь склонность ко злу предполагается в человеке, даже и в самом лучшем (по поступкам), что и должно быть, если доказать всеобщность склонности ко злу среди людей, или — здесь это одно и то же — если доказать, что оно переплелось с человеческой природой.

Но между человеком добрых нравов (bene moratus) и нравственно добрым человеком (moraliter bonus) нет никакого различия (по крайней мере не должно быть), поскольку дело касается соответствия поступков с законом, разве лишь что у одного не всегда, быть может даже никогда, а у другого всегда закон — единственный и высший мотив. О первом можно сказать: он соблюдает букву закона (т. е. в том, что касается его поступка, предписываемого законом); а о втором: он соблюдает дух закона 9 (дух морального закона состоит в том, что один этот закон достаточен как мотив).

То, что совершается не на основе этой веры, есть грех 10 (по образу мыслей). В самом деле, если нужны другие мотивы для определения произвола к законосообразным поступкам, а не сам закон (например, честолюбие, себялюбие вообще и даже добросердечный инстинкт, каково сострадание), то это простая случайность, что поступок согласуется с законом; ведь эти мотивы точно так же могли бы побуждать и к нарушению закона. Следовательно, максима, по которой надлежит ценить добро во всем мораль ном достоинстве личности, противна закону и человек, хотя бы он и совершал одни только добрые поступки, все же злой человек.

Необходимо еще следующее пояснение, чтобы определить понятие об этой склонности. Всякая склонность бывает или физической, или моральной, т. е. относится к произволу человека как существа природного или же относится к его произволу как существа морального.

— В первом смысле нет никакой склонности к моральному злу, так как моральное зло должно возникать из свободы, а физическая склонность (которая основывается на чувственных побуждениях) к какому-либо применению свободы, будет ли оно направлено на добро или на зло, есть противоречие. Итак, склонность ко злу может укорениться только в моральной способности произвола. Но нравственно злым (т. е. способным нести за это ответственность) может быть только наше собственное действие. Под понятием же склонности понимают, напротив, предшествующее всякому действию субъективное основание определения произвола, которое, стало быть, само не есть еще действие, так как в понятии одной лишь склонности ко злу содержалось бы противоречие, если бы этот термин нельзя было брать в двух различных значениях, совместимых, однако, с понятием свободы. Но термин действие вообще приложим как для такого применения свободы, благодаря которому принимается в произволе высшая максима (сообразно с законом или противно ему), так и для такого, когда сами поступки (по их материи, т. е. относительно объектов произвола) будут совершаться сообразно с этой максимой. Склонность ко злу есть действие в первом значении (peccatum originarium) и вместе с тем формальное основание всякого противного закону действия, взятого во втором смысле, по своей материи противоречащего закону и называющегося пороком (peccatum derivativum).

И первое прегрешение остается, хотя второго (из мотивов, которые не заключаются в самом законе) можно всячески избежать. Первое есть интеллигибельное действие, познаваемое только разумом без всякого условия времени; второе — чувственно воспринимаемое эмпирическое действие, данное во времени (factum phaenomenon). Первое называется, главным образом в сравнении со вторым, только склонностью и прирожденной, так как оно не может быть искоренено (для этого высшая максима должна была бы быть максимой добра, а она в этом предрасположении сама принимается как злая), а главным образом потому, что для [выяснения] того, почему именно зло испортило в нас высшую максиму, хотя это как раз наше собственное действие, мы так же не можем указать дальнейшую причину, как и для того или иного основного свойства, присущего нашей природе. — В

только что сказанном можно найти основание того, почему мы в этом разделе три источника морального зла с самого начала искали единственно в том, что воздействует на высшее основание принятия или соблюдения наших максим по законам свободы, а не в том, что воздействует на чувственность (как восприимчивость).

III. Человек по природе зол

Vitiis nemo sine nascitur. Horat 11.

Суждение: человек зол, согласно сказанному выше, выражает только то, что человек сознает моральный закон и тем не менее принимает в свою максиму (случайное) отступление от него. Сказать, что он зол от природы, — значит сказать, что это относится к нему как члену рода человеческого не в том смысле, что это качество будто бы вытекает из понятия его рода (из понятия человека вообще, в таком случае оно было бы необходимым), а в том, что на основании известного из опыта о нем нельзя судить иначе, или что это можно предположить как субъективно необходимое в каждом, даже самом лучшем, чело веке. Так как саму эту склонность надо признать морально злой, стало быть, не естественными задатками, а чем-то таким, что может быть вменено человеку в вину и, следовательно, состоит в противных закону максимах произвола (а ввиду свободы эти максимы следует рассматривать как сами по себе случайные, что, в свою очередь, не согласуется со всеобщностью этого зла, если субъективно высшее основание всех максим не переплетается с человечностью и, так сказать, не укореняется в ней),— то эту естественную склонность ко злу, поскольку она всегда возникает по собственной вине, мы можем называть изначальным (radikales), прирожденным (и тем не менее нами самими нажитом) злом в человеческой природе.

Мы можем отказаться от формального доказательства того, что такая извращенная склонность укоренилась в человеке ввиду множества вопиющих случаев, которые опыт показывает нам в действиях людей. Когда хотят получить такие примеры из того состояния, преимущественно в котором многие философы надеялись найти хорошие задатки человеческой природы, а именно из так называемого естественного состояния, то стоит только сопоставить с этой гипотезой

проявления ничем не вызванной жестокости в случаях убийства на островах Тофоа, Новая Зеландия и Навигаторских и никогда не прекращающуюся жестокость в огромных пустынях Северо-Западной Америки (о чем рассказывает капитан Хирн 12), где никто не имеет от нее никакой пользы[10], и порок грубости даст нам больше, чем надо, чтобы отказаться от этого мнения. Но если считают правильным мнение, что человеческую природу можно гораздо лучше изучить в цивилизованном состоянии (в котором ее задатки могут развиваться полнее), то здесь приходится выслушивать немало меланхолических жалоб на человечество: на скрытую фальшь даже в самой близкой дружбе, так что ограничение доверия во взаимной откровенности даже с лучшими друзьями причисляется к всеобщим максимам благоразумия в общении; на склонность людей ненавидеть тех, кому они чем-то обязаны, — к этому благодетель всегда должен быть готов; на сердечное благоволение, которое все же дает повод для замечания: «В несчастье наших лучших друзей есть нечто такое, что нам не совсем неприятно» |3 — и на многое другое, скрытое под видом добродетели, не говоря уже о тех пороках, из которых не делают тайны, так как для нас хорошим кажется уже и человек, злое в котором не выходит за обычные рамки. И человек видит достаточно пороков культуры и цивилизации (самых обидных из всех), чтобы решить: лучше не глядеть на поведение людей, дабы самому не впасть в другой порок, а именно в человеконенавистничество. Но если ему и этого мало, то пусть он обратит внимание на удивительное сочетание двух этих видов порочности, а именно на внешние отношения между народами, когда цивилизованные народы находятся друг с другом в отношении грубого естественного состояния (состояния непрерывной войны) и упорно придерживаются намерения никогда не выходить из этого состояния; и он увидит совершенно противоречащие публичному заверению и никогда не оставляемые принципы величайших обществ, называемых государствами[11], — принципы, которые ни один философ не мог еще согласовать с моралью и взамен которых он не в состоянии (что очень плохо) предложить лучшие принципы, совместимые с человеческой природой, так что философский хилиазм, который надеется на утверждение вечного мира, основанного на союзе народов как мировой

республике, точно так же, как и богословский, уповающий на полное моральное исправление всего человеческого рода, всеми осмеиваются как мечтательность. Причину этого зла нельзя, во-первых, как это обычно делают, усматривать в чувственности человека и возникающих отсюда естественных влечениях. Дело не только в том, что последние не имеют прямого отношения ко злу (скорее они дают повод к тому, что может показать моральный образ мыслей во всей его силе, — к добродетели), и потому мы не должны отвечать за их существование (да и не можем отвечать, ибо они, как прирожденные, не имеют в нас своего источника), а в том, что мы должны отвечать за склонность ко злу, которая, когда она касается моральности субъекта, стало быть, имеется в нем как свободно действующем существе, обязательно может быть вменена ему в вину как его собственное прегрешение, несмотря на глубокое укоренение этой склонности в произволе, ввиду чего должно сказать, что она в человеке от природы. — Причину этого зла нельзя, во-вторых, усматривать и в испорченности устанавливающего моральные законы разума, как будто он в состоянии уничтожить в себе силу самого закона и отрицать его обязательность, ведь это абсолютно невозможно. Мыслить себя существом, действующим свободно и тем не менее избавленным от соответствующего такому существу закона (морального), значило бы мыслить причину, действующую без всякого закона (ведь определение по законам природы отпадает ввиду свободы), что само себе противоречит. — Следовательно, чувственность заключает в себе слишком мало для того, чтобы указать причину морально злого в человеке, так как, устраняя мотивы, которые могут возникнуть из свободы, она превращает человека во что-то чисто животное; напротив, освобождающий от морального закона, как бы злой, разум (безусловно злая воля) содержит в себе слишком много, так как этим противодействие самому закону стало бы мотивом (ведь без того или иного мотива произвол не может быть определен), и, таким образом, субъект стал бы дьявольским существом. — Но ни то, ни другое не применимо к человеку.

Но, хотя наличие этой склонности ко злу в человеческой природе может быть доказано на опыте тем, что действительно во времени

человеческий произвол противодействует закону, такое доказательство не дает нам еще знания о подлинном его характере и о причине указанного противодействия; этот характер, так как он касается отношения свободного произвола (следовательно, такого, понятие о котором не есть эмпирическое понятие) к моральному закону как мотиву (понятие о котором также есть чисто интеллектуальное понятие), необходимо узнавать a priori из понятия о зле, поскольку зло возможно по законам свободы (обязательности и вменяемости). Последующее разъясняет это понятие.

Человек (даже самый худший), каковы бы ни были его максимы, не отрекается от морального закона, так сказать, как мятежник (с отказом от повиновения). Скорее этот закон в силу моральных задатков человека действует на него неотразимо. И если бы этому не противодействовали другие мотивы, то он принял бы его как достаточную побудительную причину произвола в свою высшую максиму, т. е. он был бы морально добрым. Но в силу своих естественных задатков, в наличии которых он также не виноват, он привязан и к мотивам чувственности и принимает их (по субъективному принципу себялюбия) в свою максиму. Если же он принимает их в свою максиму как сами по себе достаточные для определения произвола, не обращая внимания на моральный закон (а он все же в нем есть), то он будет морально злым. А так как он естественным образом принимает в свою максиму оба мотива, ибо каждый из них сам по себе, если бы был только один мотив, он считает достаточным для определения воли, то, — если бы различие между максимами сводилось только к различию между мотивами (материи максим), а именно к тому, закон ли служит мотивом или чувственное побуждение, — человек был бы одновременно морально добрым и морально злым, а это (согласно введению) заключает в себе противоречие. Следовательно, различие между тем, добр человек или зол, заключается не в различии между мотивами, которые он принимает в свою максиму (не в ее материи), а в субординации (в ее форме): который из указанных двух мотивов делает он условием другого. Следовательно, человек (даже лучший) зол только потому, что, принимая мотивы в свои максимы, он переворачивает их нравственный порядок: он, правда, принимает в них моральный закон

рядом с законом себялюбия, но, так как он убедился в том, что один не может существовать рядом с другим, а должен подчиняться другому как своему высшему условию, он делает мотивы себялюбия и его влечения условием соблюдения морального закона, тогда как, напротив, последний как высшее условие удовлетворения первого должен был бы быть принят во всеобщую максиму произвола как единственный мотив.

При таком переворачивании мотивов, осуществляемом максимой человека вопреки нравственному порядку, поступки все же могут быть совершены так же законосообразно, как если бы они возникали из истинных принципов, когда разум применяет единство максим вообще, свойственное моральному закону, только для того, чтобы ввести в мотивы влечения, называемого счастьем, единство максим, которое им вообще-то несвойственно (например, если правдивость принимают как принцип, она избавляет нас от опасения, что нашей лжи могут поверить и что мы сами не запутаемся в ее изворотах), так как тогда эмпирический характер будет добрым, а упомостигаемый — все еще злым.

Но если такая склонность кроется в человеческой природе, то в человеке есть естественная склонность к злу. И сама эта склонность морально зла, так как в конце концов ее все же не надо искать в свободном произволе и, значит, она может быть вменена в вину. Это зло изначально, так как портит основание всех максим. Вместе с тем она как естественная склонность не может быть уничтожена человеческими силами, так как это могло бы произойти только при помощи добрых максим, чего не может быть, если высшее субъективное основание всех максим заранее считается испорченным. Но тем не менее должна быть возможность превозмочь ее, так как она имеется в человеке как существе, действующем свободно.

Таким образом, злонравие человеческой природы следует называть не столько злостностью в буквальном смысле слова, т. е. убеждением (субъективным принципом максим) принимать в качестве мотива в свою максиму зло как злое (ибо это дьявольское намерение), сколько извращенностью сердца, которое по результату именуется также злым

сердцем. Оно совместимо с доброй в общем волей и возникает из слабости человеческой природы, недостаточно сильной для следования принятым принципам, а также из недобросовестности, вследствие которой человек отделяет друг от друга мотивы (даже поступков с добрым намерением), руководствуясь не моральностью, и потому — самое большее — обращает внимание в конце концов только на сообразность поступков с законом, а не на то, чтобы они вытекали из закона, т. е. не на то, чтобы иметь в виду закон как единственный мотив. Хотя отсюда не всегда возникает противный закону поступок и склонность к нему, т. е. порок, сам образ мыслей, при котором отсутствие порока уже истолковывается как соответствие убеждения закону долга (как добродетель), — поскольку при этом обращают внимание не на мотивы максимы, а только на соблюдение буквы закона, — следует уже назвать изначальной извращенностью в человеческом сердце.

Эту прирожденную вину (reatms), которая так называется потому, что ее можно заметить столь же рано, как и первое проявление свободы в человеке, и которая тем не менее должна возникнуть из свободы и потому может быть вменена ему в вину, можно рассматривать на первых двух ступенях (хрупкости и добросовестности) как неумышленную (culpa), а на третьей — как преднамеренную вину (dolus). В своем характере она обладает некоторым коварством человеческого сердца (dolus malus) : обманывать себя насчет своих собственных добрых или злых намерений и, если только поступки не имеют своим последствием зло, какое они по своим максимам вполне могли бы причинить, не беспокоиться о своем образе мыслей, а скорее считать себя оправданным перед законом. Отсюда и спокойствие совести у столь многих (по их мнению, добросовестных) людей, когда они удачно избежали дурных последствий каких-то поступков, при совершении которых они не спрашивали у закона совета, во всяком случае закон не имел решающего голоса. Отсюда же у людей высокое мнение о своей заслуге, когда они не чувствуют себя виновными в таких проступках, которыми, как они считают, отягощены другие, и при этом не стараются разузнать, на заслуга ли это одной лишь счастливой случайности и не совершили бы они в равной мере нечто порочное, —

следуя образу мыслей, который они при желании могли бы в себе обнаружить, — если бы их не удерживали от этого неспособность, темперамент, воспитание, обстоятельства места и времени, вводящие в искушение (они ведь, ясное дело, не могут быть нам вменены в вину). Эта нечестность — самому себе пускать пыль в глаза, мешающая утверждению в нас подлинно морального образа мыслей, превращается внешне в лицемерие и в одурачивание других. Если это и нельзя называть злостностью, то оно по меньшей мере заслуживает названия низости и кроется в том злом начале человеческой природы, которое (расстраивая моральную способность суждения относительно того, каким следует считать человека, и делая внутренне и внешне вменение совершенно проблематичным) составляет тронутое гнилью место нашего рода и, пока мы не избавимся от него, будет препятствовать развитию зачатков доброго, которое при других условиях могло бы произойти.

Один член английского парламента сгоряча, позволил себе высказать такое мнение: «Каждый человек имеет ту цену, за которую он себя отдает» 14. Если это верно (что каждый сам может решить); если вообще нет добродетели, для которой нельзя найти степень искушения, способную опрокинуть ее; если решение вопроса о том, добрый или злой дух склонит нас на свою сторону, зависит от того, кто больше предлагает и более аккуратно платит, — то о человеке вообще было бы верным сказанное апостолом: «Здесь нет никакого различия, здесь все грешники, нет никого, кто делал бы доброе (по духу закона), даже ни одного человека» 15[12].

IV. О происхождении зла в человеческой природе

Происхождение (первое) есть возникновение действия от его первой причины, т. е. той, которая, в свою очередь, не есть действие другой причины того же рода. Его можно рассматривать как происхождение в разуме либо как происхождение во времени. В первом значении рассматривается только существование действия; во втором — совершение его, значит, действие как со бытие соотносят с его причиной во времени. Если действие соотносят с причиной, которая с ним связана по законам свободы, как это бывает с моральным злом, то

определение произвола к его порождению должно мыслить соединенным с его определяющим основанием не во времени, а только в представлении разума, и оно не может быть выведено из какого-нибудь предшествующего состояния, а это всегда должно случаться, когда злой поступок как событие в мире соотносят с его естественной причиной.

Таким образом, поиски происхождения во времени свободных поступков как таковых (словно естественных действий) есть противоречие; стало быть, это относится также к моральным свойствам человека, поскольку их рассматривают как случайные, так как они означают основание применения свободы, которое (так же, как определяющее основание свободного произвола вообще) следует искать исключительно в представлениях разума.

Но каково бы ни было происхождение морального зла в человеке, среди всех способов представления о распространении и продолжении морального зла всеми членами рода человеческого и во всех поколениях самый неприличный — это когда моральное зло представляют себе как переходящее к нам по наследству от прародителей; ведь о моральном зле можно сказать то же, что поэт сказал о добре: genus et proavos et quae поп fecimus ipsi, vix ea nostra puto 16[13]. Еще надо заметить, что когда мы исследуем происхождение зла, мы вначале не принимаем еще в расчет склонности к нему (как peccatum in potentia), а принимаем во внимание лишь действительное зло в данных поступках по его внутренней возможности и по тому, что для их совершения должно соединиться в произволе.

Каждый злой поступок, если ищут происхождение его в разуме, надо рассматривать так, как если бы человек дошел до него непосредственно из состояния невинности. В самом деле, каково бы ни было его прежнее поведение и каковы бы ни были воздействовавшие на него естественные причины, а также заключались ли они в нем или были вне его, все же его поступок свободен и не определен ни одной из этих причин; следовательно, о нем можно и должно судить как о первоначальном проявлении его произвола. Он не должен был совершить его, каковы бы ни были условия данного времени и личные

отношения, ибо нет таких причин в мире, которые могли бы заставить его перестать быть существом, действующим свободно.

Хотя вполне справедливо говорят, что человеку вменяются и последствия, вытекающие из его прежних свободных, но противных закону поступков, этим хотят сказать только то, что нет необходимости прибегать к этой отговорке и решать, могут ли последствия быть свободными или нет, так как уже в сознательно свободном поступке, который был их причиной, имеется достаточное основание для вменения. Но если кто-нибудь вплоть до непосредственно предстоящего поступка был также зол (вплоть до привычки как второй натуры), то не только было его долгом быть лучше, но и теперь еще его долг — стать лучше; следовательно, он и может это делать и, если он этого не делает, он так же вменяем и подлежит вменению в момент совершения поступка, как если бы он, наделенный естественными задатками добра (которые неотделимы от свободы), перешел от состояния невинности к злу. — Следовательно, мы можем не ставить вопрос о происхождении такого действия во времени, а должны ставить вопрос только о происхождении его в разуме, чтобы сообразно с этим определить склонность, т. е. субъективное всеобщее основание принятия нарушения в нашу максиму, если таковое есть, и по возможности объяснить его.

С этим вполне согласуется и тот способ представления, кото рым пользуется Писание, чтобы изобразить происхождение зла как начало его в роде человеческом, представляя его в некотором повествовании, где то, что по существу своему (безотносительно к условию времени) должно мыслить как первое, является как пер вое по времени. По Писанию, зло начинается не из лежащей в основе склонности ко злу, так как иначе начало его не возникало бы из свободы, а с греха (под которым подразумевается нарушение морального закона как божественной заповеди); состояние же человека до всякой склонности ко злу называется состоянием невинности. Моральный закон предшествовал здесь как запрет (I. Моисея, II, 16, 17), что и должно быть у человека — не чистого, а искушаемого влечениями существа. Вместо того чтобы прямо следовать этому закону как достаточному мотиву (который один только безусловно добр, при этом уже не может быть

никаких сомнений), человек стал искать еще другие мотивы (III, 6), которые могут быть добрыми только условно (а именно, поскольку этим не наносится закону ущерб), и сделал себе (если мыслят поступок как сознательно возникающий из свободы) максимой следовать закону долга не из чувства долга, а принимая в соображение у лучшем случае другие цели. Стало быть, он начал с сомнения в строгости заповеди, исключающей влияние всякого другого мотива, а затем умствованиями[14] низвел повиновение ей (под принципом себялюбия) до чисто условного средства, из-за чего в конце концов в его максиме чувственные побуждения получили перевес над мотивами из закона, и таким образом стал грешить (III, 6). Mutato nomine de te fabula narratur 17. Что мы ежедневно поступаем точно так же, стало быть «в Адаме все согрешили» 18 и теперь грешим, — это ясно из вышесказанного; разница лишь в том, что у нас есть уже прирожденная склонность к нарушению закона, а в первом человеке по времени предполагается не она, а невинность; вот почему нарушение закона у него называется грехопадением, тогда как у нас оно представляется следствием из уже прирожденного злонравия нашей природы. Но эта склонность означает лишь то, что, если мы хотим объяснить зло из его начала во времени, нам при каждом преднамеренном нарушении закона пришлось бы прослеживать причины его в прежний период на шей жизни вплоть до периода, когда применение разума еще не достигло развития, стало быть прослеживать источники зла вплоть до такой склонности (как естественной основы) ко злу, которая именно поэтому называется прирожденной. А у первого человека, которого представляют уже с полной способностью приме нения своего разума, это не нужно, да и невозможно, иначе указанную основу (т. е. склонность ко злу) пришлось бы считать врожденной. Поэтому его грех показан как возникший непосредственно из невинности. — Но мы не должны искать для морального свойства, которое должно быть нам вменено в вину, какое-либо происхождение во времени, как бы неизбежно оно ни было, если мы хотим объяснить его случайное существование (поэтому и Писание соответственно этой нашей слабости представляет его именно так).

Но происхождение в разуме этой расстроенности нашего произвола в отношении способа, каким подчиненные мотивы включаются в

максимы нашего произвола в качестве высших, т. е. происхождение этой склонности ко злу, остается для нас непостижимым, так как оно само должно быть нам вменено в вину, следовательно, указанное высшее основание всех максим, в свою очередь, потребовало бы допущения злой максимы. Зло могло возникнуть только из морального зла (а не из одной лишь ограниченности нашей природы); и все же первоначальные задатки (которые никто другой не мог испортить, кроме самого человека, если ему должна быть вменена в вину эта испорченность) суть задатки добра. Для нас, следовательно, нет никакой понятной причины того, откуда впервые могло бы появиться в нас моральное зло. — Эту непостижимость вместе с более подробным определением рода человеческого Писание выражает в историческом повествовании[15] тем, что зло оно предпосылает, правда, в начале мира, но не в человеке, а в некоем духе, чье предназначение первоначально более возвышенно. Тем самым, следовательно, первое начало всего зла вообще представлено как непостижимое для нас (ибо откуда у этого духа зло?), человек же впадает в зло только через искушение, стало быть, он испорчен не в основании (даже по первым задаткам добра), а как способный еще к совершенствованию в противоположность совращающему духу, т. е. такому существу, которому для смягчения его вины нельзя приписать искушение плоти; таким образом, человеку, который, несмотря на испорченное сердце, все еще имеет добрую волю, остается надежда на возвращение к добру, от которого он отклонился.

ОБЩЕЕ ЗАМЕЧАНИЕ. О ВОССТАНОВЛЕНИИ В СИЛЕ ПЕРВОНАЧАЛЬНЫХ ЗАДАТКОВ ДОБРА

Если человек в моральном смысле бывает или должен быть добрым или злым, то он сам себя должен делать или сделать таким. И то и другое должно быть результатом его свободного произвола; иначе и то и другое не могло бы быть вменено ему в вину, следовательно, он не мог бы быть ни морально добрым, ни морально злым. Если говорят: он рожден добрым, то это может означать только то, что он создан для добра и что первоначальные задатки в человеке добрые. Сам же человек добр не поэтому; он становится добрым или злым в

зависимости от того, принимает ли он в свою максиму те мотивы, которые заключаются в этих задатках, или нет (что должно быть полностью предоставлено его свободному выбору).

Если допустить, что для того чтобы стать добрым или лучшим, необходимо еще сверхъестественное содействие, то, будет ли оно состоять в уменьшении препятствий иди в положительной помощи, человек должен до этого сделать себя достойным по лучить его и принять эту помощь (это немаловажно), т. е. принять в свою максиму положительное увеличение силы, благо даря чему только и становится возможным, что ему приписывается добро и его признают добрым человеком.

Каким же образом может злой по природе человек сам себя сделать добрым, — это выше нашего понимания; в самом деле, каким образом, злое дерево может приносить добрые плоды? А так как, по ранее сделанному признанию, первоначально (по задаткам) доброе дерево принесло дурные плоды[16] и так как падение от добра ко злу (если только вспомнить, что это зло возникает из свободы) не более понятно, чем восхождение от зла к добру, то нельзя оспаривать возможность последнего.

Несмотря на отпадение, заповедь мы должны стать лучше, не ослабевая, звучит в нашей душе. Следовательно, мы должны также и мочь сделать это, хотя бы то, что мы можем сделать, само по себе было недостаточным, и тем самым мы делаем себя только способными принять непостижимое для нас высшее со действие. — Конечно, при этом предполагается, что зародыш добра остался во всей своей чистоте, не мог быть уничтожен или испорчен, а этим зародышем, не может быть, конечно, себялюбие[17], ибо себялюбие, если оно признается принципом всех наших максим, есть как раз источник всего зла.

Восстановление первоначальных задатков добра в нас есть, следовательно, не приобретение утраченного побуждения к добру, ибо это побуждение, состоящее в уважении к моральному закону, мы никогда потерять не можем, а если бы это было возможно, то мы никогда не могли бы приобрести его вновь. Оно, следовательно, есть

только восстановление чистоты морального закона как высшего основания всех наших максим, согласно которой моральный закон не только не должен быть связан с другими мотивами и тем более подчиняться им (влечениям) как условиям, а должен быть в своей полной чистоте принят в максимы как сам по себе достаточный мотив определения произвола. Изначальное добро есть святость максим в исполнении своего долга, благодаря чему человек, принимающий эту чистоту в свою максиму, хотя от этого еще сам не становится святым (ведь между максимой и действием еще больше расстояние), встает на путь к тому, чтобы приблизиться к ней в бесконечном движении вперед. Ставшее навыком твердое решение исполнять свой долг и называется добродетелью по легальности 19 как ее эмпирическому характеру (virtus phaenomenon).

Оно имеет, следовательно, постоянную максиму законосообразных поступков; мотивы, в которых нуждается для этого произвол, можно брать откуда угодно. Вот почему добродетель в этом смысле приобретается постепенно, и означает у некоторых долгую привычку (в соблюдении закона), благодаря которой человек от склонности к пороку через постепенные реформы своего поведения и утверждение своих максим пере ходит к противоположной склонности. Для этого нужно не изменение в сердце, а изменение только в нравах. Человек считает себя добродетельным, если он чувствует себя твердым в максимах исполнения своего долга, хотя и не из высшего основания всех максим, а именно не из чувства долга; неумеренный, например, возвращается к умеренности ради здоровья, лжец — к истине ради чести, несправедливый — к гражданской честности ради покоя или выгоды и т. д. Все это исходя из превозносимого принципа счастья. Но то, что кто-нибудь становится не только по закону, но и морально добрым (богоугодным) человеком, т. е. добродетельным по умопостигаемому характеру (virtus noume - non), который, если он что-то признает долгом, больше уже не нуждается ни в каких других мотивах, кроме этого представления о самом долге, не может быть вызвано постепенной реформой, пока основание максим остается нечистым, а должно быть вызвано революцией в образе мыслей человека (через переход к максиме его святости); и новым человеком

он может стать только через некое возрождение, как бы через новое творение (Ев. от Иоанна, III, 5; ср. I Моисея, 1,2) и изменение в сердце.

Но если человек в основании своих максим испорчен, то как же возможно, чтобы он собственными силами был в состоянии со вершить эту революцию и сам собой сделался добрым человеком? И все же долг повелевает быть таким, а повелевает он нам только то, что для нас исполнимо. Это можно сочетать только так, что революция необходима для образа мыслей, а для образа чувств (который препятствует ей) необходима постепенная реформа, и потому они возможны для человека. Это значит: если высшее основание своих максим, из-за которого он был злым человеком, он ниспровергает одним-единственным твердым решением (и че рез это становится новым человеком), то в этом смысле он по принципу и образу мыслей есть субъект, восприимчивый к добру, но добрый человек он только в беспрерывной деятельности и созидании, т. е. он может надеяться, что при такой чистоте принципа, который он взял за высшую максиму своего произвола, и при твердости этого принципа он находится на добром (хотя и узком) пути постоянного движения вперед от плохого к лучшему. Для того, кто вникает в интеллигибельное основание сердца (всех максим произвола), для кого, следовательно, эта бесконечность движения вперед есть единство, т. е. для бога, это значит быть действительно хорошим (ему угодным) человеком; и постольку это изменение можно рассматривать как революцию; но в суждении людей, которые себя и силу своих максим могут оценивать только по тому, насколько они одерживают верх над чувственностью во времени, это изменение есть никогда не прекращающееся стремление к лучшему, стало быть постепенная реформа склонности к злому как извращенного образа мыслей.

Из этого следует, что моральное воспитание человека должно начинаться не с исправления нравов, а с преобразования образа мыслей и с утверждения характера, хотя обыкновенно дело происходит иначе и борются против отдельных пороков, а общий их корень остается нетронутым. Даже самый ограниченный человек поддается впечатлению от уважения к сообразному с долгом поступку тем сильнее, чем больше он мысленно отвлекается от других мотивов,

которые могли бы из-за себялюбия иметь влияние на максиму поступка; и даже дети способны подмечать самый ничтожный след примеси ненастоящих мотивов, и тогда поступок мгновенно утрачивает для них всякую моральную ценность. Тем, что ставят в пример доброго человека (что касается законосообразности поступка) и дают своим ученикам в области морали судить о нечистоте некоторых максим по действительным мотивам поступков, задатки добра необычайно развиваются и постепенно переходят в образ мыслей, так что долг ради одного только долга начинает получать в их сердцах заметный вес. Но учить удивляться добродетельным поступкам, каких бы жертв они ни стоили, — это еще не то настоящее настраивание, которое должно расположить ученика к морально доброму. В самом деле, как бы человек ни был добродетелен, все, что он делает доброго, есть только долг; но исполнять свой долг — значит лишь делать то, что в нравственном порядке вещей, следовательно, не заслуживает быть предметом удивления. 20 Скорее подобного рода удивление есть такая поддержка долга со стороны нашего чувства, как если бы повиновение долгу было чем-то необычайным и заслуживающим похвалы.

Но в нашей душе есть нечто одно, что, если мы в него хорошенько всмотримся, мы уже не перестанем рассматривать с величайшим удивлением, и — когда удивление правомерно — оно возвышает душу. Это первоначальные моральные задатки в нас вообще.— Что это такое в нас (можно себя спросить), благодаря чему мы, существа, во многих потребностях постоянно зависимые от природы, вместе с тем можем в идее первоначальных задатков (в нас) так возвыситься над ней, что считаем все [эти потребности] вместе ничем и даже самих себя недостойными существования, если мы вопреки закону, посредством которого наш разум властно повелевает нами, ничего, однако, при этом не обещая и ничем не грозя, будем предаваться их удовлетворению, которое, впрочем, только и может сделать нам жизнь желанной. Серьезность этого вопроса должен в глубине души чувствовать каждый человек даже самых заурядных способностей, которому прежде дали представление о святости, заключенной в идее долга, но который не поднялся еще до исследования понятия свободы, возникающего прежде всего из этого закона[18], и даже недостижимость этих задатков,

свидетельствующая об их божественном происхождении, должна действовать на душу, приводя ее в восторженное состояние, и давать ей силы на самопожертвование, какое только может возложить на нее уважение к своему долгу. Как можно чаще возбуждать это чувство возвышенности своего морального назначения, — это особенно следует советовать в качестве средства пробуждать нравственный образ мыслей, потому что оно прямо противодействует прирожденной склонности к извращению мотивов в максимах нашего произвола, дабы в безусловном уважении к закону как высшему условию всех принимаемых максим среди мотивов восстановить в его чистоте первоначальный нравственный порядок, а тем самым и задатки добра в человеческом сердце.

Но разве этому восстановлению с помощью собственных сил не противоречит положение о прирожденной испорченности человека в отношении всего доброго? Конечно, противоречит в том, что касается постижимости, т. е. нашего усмотрения возможности этого восстановления, как и возможности всего того, что должно быть представлено как событие во времени (изменение) и постольку как необходимое по законам природы, противоположное чему все же должно в то же время при действии моральных законов быть представлено как возможное через свободу; но возможности самого восстановления оно не противоречит. В самом деле, если моральный закон повелевает, что мы должны теперь быть лучше, то отсюда неизбежно следует, что нам необходимо и мочь это. Положение о прирожденном зле никакого применения в моральной догматике не имеет, ибо все ее предписания заключают в себе те же обязанности и имеют ту же силу, будет ли в нас склонность к нарушению их или нет. Но в моральной аскетике это положение может значить больше, хотя и не более, чем то, что в нравственном формировании прирожденных моральных задатков добра мы должны начинать не с естественной невинности, а с предположения о злонравии произвола в принятии его максим вопреки первоначальным нравственным задаткам и, так как склонность к этому неистребима, беспрестанно противодействовать ей. А поскольку это ведет только к бесконечному движению вперед от плохого к лучшему, то отсюда следует, что превращение образа мыслей

злого человека в образ мыслей доброго человека заключается в изменении высшего внутреннего основания принятия всех его максим сообразно с нравственным законом, поскольку это новое основание (новое сердце) теперь само неизменно. Но хотя человек и не может естественным образом дойти до убеждения в этом ни непосредственным сознанием, ни через доказательство своей прошлой жизни, ибо глубина сердца (субъективное первое основание его максим) для него самого не постижима, но на пути, ведущем туда и указанном ему исправленным в самой основе образом мыслей, он должен иметь возможность надеяться, что он достигнет этого приложением собственных сил, ибо должен стать добрым человеком; но судить о нем как о морально добром следует лишь по тому, что может быть вменено ему в вину как содеянное им самим.

Против этого требования самоисправления разум, от природы не имеющий охоты к моральному совершенствованию, под предлогом естественной неспособности провозглашает всевозможные нечистые идеи религии (к ним относится идея — приписывать самому богу принцип счастья как высшее условие его заповедей). Но все религии можно разделить на религию снискания благосклонности (одного лишь культа) и на моральную, т. е. религию доброго образа жизни. По первой человек или льстит себя мыслью: бог может сделать его навеки счастливым, без того, чтобы для этого нужно было стать лучше (с помощью отпущения его прегрешений); или же, если это кажется ему невозможным, бог может сделать его лучше без того, чтобы ему самому надо было сделать для этого что-то большее, чем попросить об этом.

А так как перед лицом всевидящего существа просить — значит не более как желать, то и никакого действия, собственно говоря, не было бы; ведь если бы все дело было в желании, то каждый человек был бы добрым. По моральной же религии (а из всех когда-либо существовавших признанных религий такова только христианская) есть основоположение, что каждый должен делать все, что в его силах, чтобы стать лучше; и только в том случае, если он не погубит свое прирожденное дарование (Лука, XIX, 12—16), если он использует свои первоначальные задатки добра, чтобы стать лучше, — только тогда он может надеяться, что то, что не в его силах, будет восполнено высшим

споспешествованием. И вовсе не обязательно, чтобы человек знал, в чем оно состоит; может быть, даже неизбежно, чтобы о том способе, каким оно происходит, хотя он и был дан в известное время путем откровения, различные люди в другое время создали себе различные понятия и притом с полной искренностью. Но тогда действительно и следующее основоположение: «Несущественно и, следовательно, никому не обязательно знать, что бог делает или сделал для его блаженства; надо только знать, что человек сам должен делать, чтобы стать достойным этого содействия[19].

ЧАСТЬ ВТОРАЯ. О БОРЬБЕ ДОБРОГО ПРИНЦИПА СО ЗЛЫМ ЗА ГОСПОДСТВО НАД ЧЕЛОВЕКОМ

Для того, чтобы стать морально-добрым человеком, ещё недостаточно безостановочно развивать то зерно добра, которое заложено в нашем роде, но надо бороться и с противодействующими причинами зла, находящимися в нас, на что среди старых моралистов указывали главным образом стоики в их обычном лозунге: добродетель — которая (как в греческом, так и в латинском языке) обозначает мужество и храбрость и, следовательно, предполагает врага.

В этом отношении имя добродетели — превосходное имя и ему не может повредить даже то, что им часто хвастливо зло употребляют и вышучивают его (как недавно вышучивали слово просвещение).

Взывать к мужеству — это уже наполовину значит внушать его. Напротив, ленивый, часто сам себе не вполне доверяющий и полагающийся на чужую помощь, малодушный образ мышления (в морали и религии) расслабляет все силы человека и делает его даже недостойным этой помощи.

Но эти смелые люди все же не видели своего врага, которого надо было искать не в естественных, сплошь недисциплинированных, но зато открыто проявляющихся в сознании каждого влечениях, а искать надо было как бы невидимого, прячущегося за разумом врага, который именно поэтому тем более опасен. — Они вызывают мудрость на бой с глупостью, которая по не предусмотрительности позволяет влечениям обманывать себя, — вместо того, чтобы призывать ее против злостности

(человеческого сердца), которая потихоньку хоронит своими пагубными для души принципами моральный образ мыслей[20].

Естественные влечения, рассматриваемые сами по себе, добры, т. е. приемлемы, и было бы не только напрасно, но в то же время вредно и достойно порицания пытаться искоренить их; скорее их следует только укрощать, — дабы они не истощили друг друга в борьбе, но могли бы быть приведены к соответствию в одном целом, которое именуется блаженством.

Разум, который создает это, называется благоразумием. Только морально противозаконное само по себе зло, а следовательно, неприемлемо и должно быть искоренено. Разум же, который учит этому, особенно когда он применяет указанное правило к делу, один заслуживает названия мудрости.

В сравнении с ней порок хотя и можно называть глупостью, но лишь тогда, когда разум чувствует в себе достаточно силы, чтобы презирать его (и все побуждения к нему), а не ненавидеть как некое чересчур страшное существо и потому вооружаться против него.

Если, следовательно, стоик представлял себе моральную борьбу человека только как спор со своими (самими по себе невинными) влечениями, поскольку их следует одолеть как препятствия в исполнении своего долга, то он мог — поскольку он не признает никакого особого позитивного (в себе злого) принципа — видеть причину нарушения закона только в том упущении, что с ними не боролись. А так как это упущение само противно долгу (как его нарушение), но не является просто ошибкой природы, то его надо искать не вновь (чтобы опять не впасть в логический круг) во влечениях, а лишь в том, что определяет произвол как свободный произвол (во внутренней первооснове максим, находящихся в соглашении со влечениями); поэтому вполне можно понять, каким образом философы — основа рассуждений которых вечно пребывает окутанной тьмой[21] и, хотя неизбежна, отнюдь не желательна — могли не узнать на стоящего противника добра, с которым они, по их мнению, вели борьбу. Нас, следовательно, не должно удивлять, что апостол представляет этого

невидимого, распознаваемого лишь по его влиянию на нас и извращающего первоосновы врага как нечто существующее вне нас и притом как злого духа; «Мы должны бороться не с плотью и кровью (естественными влечениями), но с князьями и властителями — со злыми духами» 24. Это высказывание рассчитано, по-видимому, не на то, чтобы расширить наше познание за пределы чувственного мира, но лишь на то, чтобы сделать понятие о непостижимом для нас наглядным для практического применения, — хотя, впрочем, в отношении последнего для нас безразлично, полагаем ли мы искусителя только в нас самих или вне нас, потому что и в последнем случае виновность наша нисколько не меньше, чем в первом: ведь этот дух не смог бы соблазнить нас, если бы мы не были с ним в тайном соглашении[22]. — Мы хотим все эти соображения поделить на два раздела.

ПЕРВЫЙ РАЗДЕЛ. О ПРИТЯЗАНИИ ДОБРОГО ПРИНЦИПА НА ГОСПОДСТВО НАД ЧЕЛОВЕКОМ

а) Олицетворенная идея доброго принципа

Единственное, что может сделать мир предметом божественного ведения и целью творения — это человечество (мир разумных существ вообще) в его полном моральном совершенстве, из которого, как высшего условия, блаженство является непосредственным следствием в воле высшего существа.

Лишь этот единственно богоугодный человек «есть в нем от века». Его идея проистекает из самого его существа. Постольку он — не сотворенная вещь, но единородный сын божий. «Слово (да будет!), посредством которого существуют все другие вещи и без которого не существует ничто из сотворенного» 25. (Ведь все создано ради него, т. е. ради разумного существа в мире, — так, как его можно мыслить по его моральному определению). «Он — отблеск его величия» 26. «В нем бог возлюбил мир» 27, и только в нем и посредством усвоения его образа мыслей можем мы надеяться «стать детьми божьими» 28 и т. д.

Возвышаться к этому идеалу морального совершенства, т. е. к первообразу нравственного убеждения во всей его чистоте, — это общечеловеческий долг, силы для исполнения которого может дать нам

и сама эта идея, поставленная перед нами разумом в качестве объекта стремления. Но именно поэтому — поскольку она создана не нами, но занимает в человеке определенное место, хотя мы и не понимаем, каким образом природа человеческая может обладать восприимчивостью и по отношению к ней, — можно сказать, скорее, что этот первообраз сошел к нам с неба, что он воспринял человечность, потому что то, как от природы злой человек сам собой отвергает зло и возвышается к идеалу святости, нельзя представить себе столь же легко, как то, что последний воспринимает в себя человечность (которая сама по себе не зла) и сам нисходит к ней. Это объединение с нами можно, следовательно, рассматривать как уничижение сына божьего, если мы представляем себе этого божественномыслящего человека как первообраз для нас так, что он, будучи святым и в силу этого не обреченным на перенесение страданий, все же принимает их на себя в наибольшей мере, дабы содействовать улучшению мира. Напротив, человек (который никогда не свободен от вины, — даже если бы он и воспринял подобный образ мыслей) на страдания, которые могут постигнуть его, на каком бы пути он ни был, может смотреть как на заслуженные им и, стало быть, должен считать себя недостойным объединения своего образа мыслей с подобной идеей, хотя она и служит ему пер вообразом.

Идеал угодной богу человечности (следовательно, такого морального совершенства, какое только возможно для существа, зависящего от своих потребностей и влечений) мы можем мыслить только в идее человека, который не ограничивается исполнением всего своего человеческого долга, посредством учения и примера распространяя вокруг себя добро в возможно большем объеме, но, хотя его искушают величайшие соблазны, все же готов принять на себя все страдания вплоть до позорнейшей смерти — ради улучшения мира и даже ради своих врагов. — Человек не может составить себе понятия о степени и энергии той силы, которая заключается в моральном образе мыслей иначе, как представляя ее все-таки побеждающей в борьбе с препятствиями и среди всевозможных искушений.

Только в практической вере в этого сына божьего (поскольку он представляется так, как если бы он принял человеческую природу)

человек может надеяться стать угодным богу (и таким образом блаженным); т. е. тот, кто осознал в себе такой моральный образ мыслей, что может веровать и полагаться на самого себя с полным основанием, останется и в подобных искушениях и страданиях (так, как они созданы в виде пробного камня для этой идеи) неизменно преданным первообразу человечности и, в верном следовании ему, подобным его примеру. Такой человек, и только он один, имеет право считать себя тем, кто не совсем не достоин божественного благоволения.

b) Объективная реальность этой идеи

В практическом отношении эта идея обладает реальностью полностью в себе самой, поскольку она присуща нашему морально законодательствующему разуму. Мы должны соответствовать ей, а потому должны мочь сделать это.

Если бы возможность для человека соответствовать этому про образу нужно было предварительно доказать, как это неизбежно нужно при понятиях о природе (причем мы не избегаем опасности, что нас введут в заблуждение пустые понятия), — то мы могли бы усомниться в том, следует ли признать даже за моральным законом такое значение, чтобы он мог быть безусловным и притом достаточным основанием определения нашего произвола. Ибо каким образом возможно, чтобы простая идея закономерности вообще могла быть для человека более сильным побуждением, чем прочие, проистекающие из выгод? Этого нельзя ни познать с помощью разума, ни подтвердить примерами опыта, поскольку то, что касается первого, закон повелевает безусловно, а что касается второго, то — если бы даже никогда не существовало ни одного человека, который оказал бы этому закону безусловное повиновение, — объективная необходимость быть именно таким для человека все же не станет меньше и будет явной сама по себе.

Следовательно, нет нужды ни в каком примере опыта, чтобы сделать для нас образцом идею морально угодного богу человека. Она, как таковая, уже заложена в нашем разуме. — Тот же, кто — чтобы признать человека таким соответствующим идее примером для подражания —

требует, чтобы поверить, еще чего- то большего, чем он видит, т. е. большего, чем безукоризненный и даже, насколько этого можно требовать, полный заслуг образ жизни, — кто, следовательно, требует еще и чудес, которые совершались бы через него или для него, тот тем самым исповедует и свое моральное неверие, а именно недостаток веры в добродетель, которую нельзя заменить доказательствами веры, основан ной на чуде (ибо она бывает только исторической), потому что моральную ценность имеет только вера в практическую значимость этой идеи, заложенной в нашем разуме (которая одна лишь во всяком случае свидетельствует о чудесах такого рода, которые могут возникать из доброго принципа, но она не может заимствовать от них своего подтверждения).

Именно поэтому должен быть возможен опыт, в котором мог бы быть дан пример такого человека (настолько, насколько от внешнего опыта вообще можно ждать и желать доказательств внутреннего нравственного образа мыслей), ибо согласно закону каждый человек по справедливости должен явить собой пример этой идеи. Первообраз для этого всегда пребывает только в разуме, поскольку разуму никакой пример во внешнем опыте не адекватен, так как не раскрывает, что таится в глубинах образа мыслей, а позволяет лишь сделать о нем заключение, хотя и без строгой достоверности (так как даже внутренний опыт человека самого по себе не позволяет ему настолько проникнуть в глубины своего сердца, чтобы он мог выяснить основы своих максим, которые он признает, и посредством самонаблюдения получить определенное представление об их чистоте и устойчивости).

Если бы такой поистине божественномыслящий человек в известное время сошел на землю словно с небес и в своем учении, образе жизни и страданиях дал пример богоугодного человека как такового (an sich), насколько этого только можно желать от внешнего опыта (хотя прообраз такого человека все же нельзя искать нигде, кроме нашего разума), — то он произвел бы всем этим необозримо великое благо в мире, совершив революцию в роде человеческом. Но даже тогда мы все же не имели бы причины признавать в нем что-либо иное, кроме естественнорожденного человека (ведь и такой человек тоже чувствует себя обязанным самому явить подобный пример), хотя этим еще не

отрицается то, что он мог бы быть и человеком сверхъестественного происхождения. В практическом отношении последнее предположение не может принести никакой выгоды, ибо первообраз, который мы кладем в основу этого явления, всегда нужно искать в нас самих (хотя мы и обычные люди). Его существование в человеческой душе уже само по себе достаточно непостижимо, чтобы нужно было, кроме признания его сверхъестественного происхождения, гипостазировать этот первообраз в одном человеке. Скорее возвышение подобного святого над всей тленностью человеческой природы будет стоять на дороге практического применения его идеи в нашем подражании ему во всем, что только мы сможем усмотреть. Ведь даже если мыслить природу этого богоугодного человека в такой мере человеческой, что представлять его с теми же самыми потребностями, а следовательно, и с теми же страданиями, с теми же естественными влечениями, а значит, и с теми же искушениями нарушить закон, которыми мы обременены, но вместе с тем мыслить ее в такой степени сверхчеловеческой, что не приобретенная, а прирожденная неизменяемая чистота воли делает для него безусловно невозможным никакое отступление от закона, — то вследствие этого отличие его от естественного человека было бы столь бесконечно великим, что божественный человек уже больше не мог бы служить примером для естественного человека. Последний сказал бы: если дадут мне совершенно святую волю, то все искушения ко злу сами собой об меня разобьются. Если дадут мне внутреннюю полнейшую уверенность в том, что после непродолжительной земной жизни (в силу этой святости) я должен буду сделаться участником совершенного и вечного величия небес, — то все страдания, как бы тяжелы они ни были, вплоть до позорнейшей смерти, я приму на себя не только охотно, но и с радостью, ибо я своими глазами вижу перед собой великолепный и близкий исход. Правда, мысль о том, что этот божественный чело век в действительности от века обладал подобной высотой и святостью (и своими страданиями мог заслужить их отнюдь не впервые), что он охотно обнаруживал их не только перед прямо недостойными, но даже перед своими врагами, дабы спасти их от вечной гибели, должна возвышать наш дух до удивления, любви и благодарности к нему. Однако если идея поведения согласно столь

совершенным правилам нравственности безусловно имеет для нас значение как предписание к подражанию, то сам он не может быть представляем нами как пример подражания, а стало быть, и как доказательство возможности и достижимости столь высокого и чистого морального блага для нас[23].

Но тот же самый божественномыслящий, хотя при этом вполне человеческий учитель тем не менее мог бы с полной истиной говорить о себе, что в нем идеал добра был воплощен реально— в учении и деятельности. Тогда он имел бы в виду только образ мыслей, который он делает правилом своих действий, но который, имея возможность сделать его очевидным примером для других, а не для себя, он представляет внешним образом в своем учении и своих действиях: «Кто из вас может обличить меня в грехе?» 33 Однако вполне справедливо без укоризненный пример учителя в том, чему он учит, поскольку и без того это для каждого является долгом, не ставить в заслугу никому, кроме чистейших убеждений самого учителя, если нет никаких доказательств противного. Подобный образ мыслей — со всеми страданиями, принятыми на себя ради блага мира, — мыслимый с точки зрения идеала человечности, будет в таком случае для всех людей во все времена и во всех мирах исполнен высшей справедливости, если человек, как ему и должно, сообразует с ним свой собственный. Этот высший образ мыслей будет, конечно, всегда представлять такую справедливость, которой мы не способны достигнуть, поскольку она должна состоять в жизненном поведении, полностью и безошибочно соответствующем указанному образу мыслей. Тем не менее все же должно быть возможным известное усвоение первого ради последней, в особенности если она объединяется с образцовыми для нас убеждениями, хотя сделать его постижимым — задача, сопряженная с великими трудностями, на которые мы теперь и хотим указать.

с) Трудности в отношении реальности этой идеи и их разрешение

Первая трудность, которая делает сомнительной достижимость этой идеи о богоугодной человечности в нас по отношению к святости

законодателя при недостатке нашей собственной справедливости, — заключается в следующем. Закон гласит: «Будьте святы (в вашем жизненном поведении), как свят Отец ваш на не бесах» 34. Вот это и есть идеал сына божьего, который явлен нам как прообраз. Но отделение добра (к которому мы внутренне должны стремиться) от зла (из которого мы исходим) — бесконечно и, поскольку это касается действия, т. е. соответствия жизненного поведения святости закона, никогда не достижимо. И все же нравственные качества человека должны сообразовываться с ней. Эти нравственные качества следует полагать, следовательно, в образе мыслей, в общих и чистых максимах соответствия поведения закону, как в зародыше, из которого должно развиться все доброе; а этот образ мыслей исходит из того святого принципа, который человек принял в свою высшую максиму.

Подобная перемена нравов также должна быть возможной, поскольку это его долг. — Затруднение в данном случае состоит в том, какое значение образ мыс лей мог бы иметь для деятельности, которая всегда (не вообще, но в каждый данный момент времени) недостаточна. Разрешение данного затруднения основывается на том, что образ мыслей, как постоянное движение вперед от не вполне доброго к лучшему, по нашей оценке, — где мы в понятиях отношения причин и следствий неизбежно ограничены временными условиями — всегда остается неудовлетворительным. Таким образом, добро в явлении, т. е. по действию, мы всегда должны оценивать в нас как недостаточное по отношению к святому закону. Вместе с тем можно полагать, что сердцевед с помощью чисто интеллектуального созерцания, ради образа мыслей, который носит сверхчувственный характер и из которого выводится это бесконечное продвижение к соответствию с законом, будет рассматривать указанное продвижение как законченное целое также и по действию (жизненному поведению)[24]. Стало быть, человек, несмотря на свое постоянное несовершенство, все-таки мог бы ожидать, что он будет вообще угоден богу, в какой бы момент времени ни оборвалось его существование.

Второе затруднение, которое обращает на себя внимание, если рассматривать стремящегося к добру человека применительно к этому

моральному добру в отношении последнего к божественной благости, — касается морального блаженства, под кото рым здесь понимается не обеспечение постоянного обладания довольством в физическом состоянии человека (освобождение от бед и наслаждение постоянно возрастающим удовольствием), т. е. обеспечение не физического блаженства, но действительности и постоянства непрерывно продвигающегося к добру (и никогда не отклоняющегося от этого пути) образа мыслей. Ведь непреклонное «стремление к царству божьему» — при условии твердой уверенности в неизменности подобного образа мыслей — явило бы со бой столь же много, как и сознание уже наступившей сопричастности этому царству, ибо таким образом настроенный человек обладал бы внутренней уверенностью, что ему «все остальное (что касается физического блаженства) приложится» 35. Хотя человеку, озабоченному указанным затруднением, и можно было бы указать, что «его (бога) дух свидетельствует духу нашему» 36 и т. д. — т. е. что обладающий таким чистым образом мыслей, как требуется, будет обладать уже и внутренним чувством невозможности для него когда-либо пасть столь низко, чтобы вновь пристраститься ко злу, — однако полагаться на подобные мнимые и к тому же сверхчувственного происхождения ощущения весьма рискованно. Нигде так легко не ошибаются, как в том, что льстит нашему доброму мнению о себе самих, и, кажется, было бы едва ли разумно поощрять такую уверенность. Гораздо полезнее (для моральности) «совершать свое спасение со страхом и трепетом» 37 (суровые слова, которые, если их неверно понимают, могут привести к самому мрачному фанатизму). Но и без всякого доверия к своему однажды усвоенному образу мыслей вряд ли возможно сколько-нибудь настойчиво и впредь продвигаться по этому пути. А доверие, не предаваясь сладким или пугливым мечтаниям, проистекает из сравнения прежнего образа жизни с вновь принятым решением. — Ведь человек, который со времени восприятия им принципов добра, на протяжении достаточно долгой жизни, испытывал их воздействие на свои поступки, т. е. на свое постоянно улучшавшееся жизненное поведение, может все же, хотя улучшение образа жизни дает ему повод судить об основательности улучшения его образа мыслей лишь предположительно, питать разумную надежду на

то, что — поскольку подобное продвижение, если только в нем заключен добрый принцип, все более увеличивает способность и далее двигаться в том же направлении — он в своей земной жизни никогда уже больше не оставит этого пути, но всегда и еще энергичнее будет следовать по нему вперед; что, далее, если после этой жизни ему предстоит еще и другая, он и при других обстоятельствах будет по всей видимости и дальше действовать согласно тому же самому принципу и постоянно приближаться к пределам совершенства (которые, впрочем, недостижимы), так как по тому, что он до того воспринял в себя, он имеет право судить о коренном улучшении своего образа мыслей. Напротив, тот, кто, постоянно стремясь к добру, все же не находил ни разу, что он тверд в нем, кто всегда вновь скатывался ко злу или на протяжении своей жизни должен был замечать по себе, что он, как бы по склону, все глубже и глубже скатывается от зла к худшему, — не может питать никакой разумной надежды стать лучше, если бы даже продлилось его земное существование или ему была бы уготована будущая жизнь, поскольку подобные признаки он должен был бы расценивать как свидетельство неискоренимой уже порочности своего образа мыслей.

Итак, первое — это взгляд в необозримое, но желанное и счастливое будущее. Второе, напротив, — взгляд в такое же необозримое бедствие, т. е. то и другое для людей, сообразно тому, что они способны рассудить, — взгляд в вечность, блаженную или несчастливую. Подобные представления, стало быть, достаточно могущественны, чтобы часть людей побуждать к обретению покоя и твердости в добре, а другую — к пробуждению судящей совести; дабы, насколько возможно, уязвить зло, причем совершенно не обязательно также и объективно предполагать вечность добра или зла применительно к судьбе человека как некий догматический тезис[25] — ведь в этих мнимых познаниях и утверждениях разум лишь переходит границы своего усмотрения. Благой и чистый образ мыслей (который можно назвать правящим в нас добрым духом) приносит с собой, стало быть (когда его осознают), и доверие к его прочности и устойчивости, пусть лишь опосредованно, и является утешителем (параклетом), если нас беспокоят наши ошибочные шаги сравнительно с его постоянством. В этом отношении

уверенность для человека невозможна и, насколько мы можем судить, в применении к морали лишена пользы. Ибо (что следует отметить) это доверие мы не можем основывать на непосредственном осознании неизменности нашего образа мыслей, поскольку мы не способны проникнуть в него, но в любом случае должны заключать о нем из его следствий в жизненном поведении. Впрочем, подобный вывод, так как он извлекается только из восприятий как проявлений доброго и злого образа мыслей, никогда не дает нам возможности с достоверностью узнать именно основательность этого послед него и менее всего тогда, когда кто-то думает, что его образ мыслей улучшился к заранее предвидимому, близкому концу жизни; ведь эти эмпирические доказательства подлинности слишком недостаточны, причем другого образа жизни для обоснования суждения о нашем моральном достоинстве нам более не дано, и безотрадность (о том, чтобы она не вылилась в дикое отчаяние, человеческая природа, при всей неопределенности надежд на что-либо за пределами этой жизни, заботится уже сама) является неизбежным следствием разумного суждения человека о своем нравственном состоянии.

Третья и, по видимости, самая серьезная трудность, которая каждого человека, даже после того, как он вступил на путь добра, все же, при вынесении окончательного приговора его жизненному поведению в прошлом, выставляет достойным осуждения перед лицом божественной справедливости, заключается в следующем. — Хотя бы он с восприятием доброго образа мыслей и мог вступить в эту новую жизнь и сколь бы твердо ни соблюдал он со ответствующее указанному образу мыслей поведение, — но ведь начал-то он все же со зла и загладить эту вину он уже никогда не сможет. То, что после перемен в своем сердце он больше уже не совершает никаких новых провинностей, все же не позволяет человеку считать, что этим он возмещает старые. Да и его доброе поведение в дальнейшем не создаст никакого излишка, сравнительно с тем, как он обязан сам по себе поступать всякий раз; ибо в любой момент долг его состоит в том, чтобы совершать все добро, какое ему по силам. — Эта первоначальная или, в целом, предшествующая всему добру, которое человек только мог совершить, вина и есть то, что — и ничего больше — мы понимаем

под изначальным злом (см. первую часть); ее, насколько наш разум дает нам право усматривать, нельзя устранить чем-либо другим. Эта вина не является неким передаточным обязательством, которое, подобно денежному обстоятельству (когда кредитору все равно, сам ли должник или кто-нибудь другой за него платит), можно перевести на кого-нибудь другого, но в вы сшей степени личная вина, а именно вина греха, которая относится лишь к наказуемому, но отнюдь не к невинному, хотя бы тот был настолько великодушен, что хотел взять ее на себя. — А поскольку нравственное зло (нарушение морального закона как божественной заповеди, именуемое грехом) — не только вследствие бесконечности высшего законодателя, авторитет которого оскорбляется этим (в подобном непостижимом отношении человека к высшему существу мы ничего не понимаем), но и как зло в образе мыслей и максимах вообще (подобно всеобщим принципам по сравнению с отдельными их нарушениями) — влечет за собой нескончаемые нарушения закона, а тем самым и бес конечную вину (перед человеческим судом, принимающим во внимание только отдельные преступления, стало быть, только действие и все с ним связанное, но не образ мыслей в целом, дело обстоит по-другому), то всякому человеку следовало бы ожидать для себя бесконечного наказания и изгнания из царства божьего.

Разрешение этой трудности основывается на следующем. Приговор сердцеведа следует мыслить исходящим из образа мыс лей обвиняемого в целом, а не из его проявлений, т. е. не из уклоняющихся от закона или совпадающих с ним действий. Но в этом случае в человеке предполагается добрый образ мыслей, возобладавший над прежде господствовавшим злым принципом, и встает вопрос: может ли моральное следствие первого состояния, наказание (другими словами, отражение неблаговоления божьего на субъекте), распространяться и на новое состояние человека при лучшем образе мыслей, когда он становится уже предметом божественного благоволения? А так как вопрос не в том, соответствует ли наложенное на него до перемены в мыслях наказание божественной справедливости (в этом никто не сомневается), то это наказание не должно (в данном рассуждении) быть мыслимо как со вершенное над ним до его улучшения. Однако его не

следует мыслить и совершенным после, поскольку человек живет уже но вой жизнью и морально стал совершенно другим, в силу чего наказание не будет соответствовать этому его новому качеству (богоугодного человека). И все же он должен дать удовлетворение высшей справедливости, перед которой человек, подлежащий наказанию, никогда не может остаться безнаказанным. Если, стало быть, наказание ни до, ни после перемены в мыслях не соответствует божественной мудрости и все-таки необходимо, то следует полагать, что оно соразмерно ей и установлено в период самого этого изменения. Мы, следовательно, должны рассудить, можно ли считать, что и в этом последнем состоянии сохраняется, но уже посредством понятия моральной перемены в мыслях, все то зло, на которое новый благомыслящий человек может смотреть как на собственную вину и, в этом качестве, как на наказание[26], дающее удовлетворение божественной справедливости.

Перемена в мыслях — это именно исход из зла и вступление в добро, совлечение ветхого человека и облечение в нового, так как субъект умирает для греха (следовательно, и для всех влечений, поскольку они на это соблазняют), чтобы жить для справедливости 40. Однако в ней, как интеллектуальном определении, заключены не два разделенных промежутком времени моральных акта, а только один-единственный акт, ибо отказ от зла возможен лишь при замене последнего добрым образом мыслей, который приводит ко вступлению в добро, и наоборот. Добрый принцип состоит, таким образом, как в отказе от злого, так и в усвоении доброго образа мыслей, и скорбь, которая правомерно сопровождает первый, совершенно исчезает из второго. Переход от порочного образа мыслей к добропорядочному (подобно «отмиранию ветхого человека», «распятию плоти») 41 уже сам по себе является жертвой и вступлением в длинный ряд тех зол жизни, которые принимает на себя новый человек в образе мыслей сына божьего, а именно исключительно ради блага. Но эти тяготы жизни следует все же считать наказанием другому, т. е. ветхому, человеку (ведь новый человек в мораль ном отношении совершенно иной).

Стало быть, хотя в физическом отношении (рассматриваемый согласно

своему эмпирическому характеру, т. е. как чувственное существо) он и остается тем же самым наказуемым человеком, а в этом качестве должен подлежать моральному суду (значит, и своему собственному), — все же в своем новом образе мыслей (как интеллигибельное существо) он предстает перед божественным судьей, который по делам судит этот новый образ мыслей, морально совершенно другим. А этот новый образ мыслей, будучи воспринят им во всей чистоте, т. е. так, как он наличествует у сына божьего, или (если мы персонифицируем эту идею) как сам сын божий, выносит за этого человека, а равно и за всех верующих (практически) в него, будучи представителем их перед богом, всю скверну греха, несет своими страданиями и смертью как избавитель удовлетворение высшей справедливости и, как защитник, добивается для людей надежды предстать оправданными перед их судьей. Однако сын божий (согласно данной интерпретации) эти страдания, которые новый человек, умирающий как ветхий, должен выносить всю свою дальнейшую жизнь[27], являет, будучи представителем всего человечества, как однажды и навсегда выстраданную смерть.

Здесь речь идет уже о том превосходстве над заслугою дел, которое выше не было отмечено, и о заслуге, которая засчитывается нам из милости. Ведь дабы то, что у нас в земной жизни (а может быть, и во все будущие времена, и во всех возможных мирах) всегда находится только в становлении (т. е. быть угодным богу человеком), нам засчитали, как если бы мы уже здесь обладали им в полной мере, — на это, разумеется, мы не можем иметь никаких законных притязаний[28] (по эмпирическому самопознанию); и поскольку мы знаем самих себя (измеряем наш образ мыслей не непосредственно, но лишь по нашим делам), постольку наш внутренний обвинитель прежде всего будет требовать обвинительного приговора. Это, следовательно, всегда только приговор из милости, хотя он (будучи основан на искуплении, которое для нас заключено в идее улучшенного образа мыслей, но известно лишь богу) вполне соответствует вечной справедливости, если мы освобождаемся от всякой ответственности ради подобного блага в вере.

Но все-таки можно еще спросить, имеет ли эта дедукция идеи

оправдания человека, хотя и согрешившего, но тем не менее перешедшего к угодному богу образу мыслей, какое-нибудь практическое применение и каково может быть это применение? Весьма непросто указать, какое положительное применение можно сделать из нее для религии и для образа жизни, так как в основе данного рассуждения лежит условие, согласно которому тот, к кому это рассуждение имеет отношение, должен уже реально обладать необходимым образом мыслей, на пользу которого (на его развитие и поддержку) и направлено, собственно, любое практическое применение моральных понятий. Что же касается утешения, то оно сопутствует подобному образу мыслей у того, кто сознает в себе последний (как утешение и надежду, но не как некую уверенность). Следовательно, лишь в такой мере и можно ответить на этот спекулятивный вопрос, который, впрочем, нельзя совершенно обойти молчанием, потому что иначе разум можно было бы упрекнуть в том, что он абсолютно неспособен объединить с божественной справедливостью надежду на освобождение человека от его вины, — упрек, который в известном отношении, преимущественно в моральном, мог бы быть для него очень вреден.

Но негативное значение, которое может быть отсюда извлечено для религии и нравственности в отношении каждого человека, распространяется весьма широко. Из упомянутой дедукции следует, что лишь при условии полной перемены в убеждениях отягченного виной человека можно думать о его оправдании перед небесной справедливостью. Следовательно, любые очистительные жертвы, покаянные или торжественные, все призывы и восхваления (даже превознесения идеала, представляющего сына божьего) не могут возместить недостаток первого условия или, если оно соблюдено, нисколько не могут увеличить его значимость перед высшим судом. Ведь этот идеал мы должны принять в наш образ мыслей, чтобы он по своему значению замещал [недостаток] дела. Вопрос же о том, чего должен ожидать человек от своего прошлого образа жизни в конце ее или чего он должен опасаться, заключает в себе нечто другое.

Здесь человек прежде всего должен, хотя бы до некоторой степени, знать свой характер. Следовательно, если он равным образом уверен,

что в его образе мыслей произошло улучшение и что вместе с тем он способен принять в соображение старый (порочный) образ мыслей, от которого он отошел, и определить, что и насколько устранено из последнего, каков по качеству (чист или еще не вполне) и какую степень имеет предполагаемый новый образ мыслей, дабы преодолеть старый и предотвратить возвращение к нему, — то эти поиски займут всю его жизнь. А поскольку из непосредственного сознания человек еще не может получить никакого прочного и определенного понятия о своем действительном образе мыслей, но может вывести это понятие только из своего поведения в реально прожитой жизни, — то в предвидении суждения будущего судьи (пробудившейся в нем самом совести вместе с эмпирическим самопознанием) он не может мыслить никакого другого способа для своего самоизобличения, как только поставив перед своим внутренним взором всю свою жизнь, а не ту или иную ее часть, предположим последнюю и для него наиболее благоприятную. К этому ему следовало бы присоединить и взгляд на дальнейшую жизнь (не полагая здесь границ) при условии ее продолжения в будущем. Здесь он не может заменить дело познанным им в прошлом образом мыслей, но, напротив, должен заимствовать его из представившихся ему дел.

К чему же склоняется читатель: будет ли полностью соответствовать этой мысли, пробуждающей человека (который, конечно, может и не быть самым злым), память о многом, что он давно уже легкомысленно упустил из внимания, если ему скажут, не больше, не меньше, что он имеет причину верить, что некогда и он будет стоять перед судьей и судить о своей будущей судьбе по своему прошлому образу жизни? Если воззвать к внутреннему судье в человеке, то он судит себя строго, ибо не может подкупить свой разум. Но если поставить перед ним другого судью, словно желая иметь суждение о нем из других уст, то он может отвергнуть многие обвинения этого судьи под предлогом испорченности человеческой природы, да и вообще думает о том, как бы подступиться к судье; т. е. надеется покаянным самобичеванием (не вытекающим, впрочем, из истинного убеждения в своем улучшении) предупредить приговор судьи или смягчить последнего просьбами, мольбой, а также обычными формулами и свойственными верующим

излияниями. И если у него появляется надежда на это (по пословице: все хорошо, что хорошо кончается), то он уже заранее все подсчитывает, чтобы без нужды не заплатить слишком много за веселую жизнь и, когда приближается ее конец, поскорее закончить расчет в свою пользу[29].

ВТОРОЙ РАЗДЕЛ. О ПРИТЯЗАНИИ ЗЛОГО ПРИНЦИПА НА ГОСПОДСТВО НАД ЧЕЛОВЕКОМ И О БОРЬБЕ ОБОИХ ПРИНЦИПОВ ДРУГ С ДРУГОМ

Священное Писание (в христианской его части) так излагает в форме истории это интеллигибельное моральное отношение, что два противоположных друг другу, как небо и ад, принципа в человеке, представленные как личности вне его, не только пробуют свои силы друг против друга, но и стремятся (один как обвинитель, а другой как защитник человека) доказать, словно перед высшим судьей, законность своих притязаний на основании права.

Человек изначально был введен в права собственника всех благ земли (1. Моисея, I, 28), но так, что ими он мог владеть лишь как неполной собственностью (dominium utile) под началом своего творца и господина как верховного владыки (dominus directus). Вместе с тем было выставлено злое существо (как оно стало настолько злым, чтобы изменить своему господину, если изначально было добрым, — неизвестно), лишившееся вследствие своего отпадения всего достояния, которым оно могло бы владеть на небе, и желающее приобрести себе другую собственность на земле. А поскольку ему — как существу высшего порядка как духу — земные и телесные предметы не могли дать никакого наслаждения, то оно захотело приобрести господство над душами, сделав прародителей всех людей отступниками от их верховного господина. Оно поставило их в зависимость от себя, и тогда ему удалось объявить себя главным собственником всех благ земных, т. е. князем мира сего. При этом сомнительным можно найти лишь то, почему бог не воспользовался своим могуществом[30] против этого изменника и погубил в самом начале царство, которое он замыслил основать. Однако высшая мудрость вершит господство и

управление над разумными существами согласно принципу их свободы, и все добро или зло, которое они должны совершить, им следует приписывать только себе самим. Здесь, стало быть, вопреки доброму принципу было создано царство зла, которому все люди, происходящие (естественным образом) от Адама, были подчинены, и притом со своего собственного согласия, ибо блеск благ этого мира отвлекал их взоры от той бездны порочности, на которую они были обречены. Вместе с тем добрый принцип защищал свои законные притязания на господство над людьми, создав форму правления, основанную на исключительном общественном почтении к его имени (в иудейской теократии).

Но так как души подданных при подобной форме правления не направлялись никакими другими побуждениями, кроме благ мира сего, и, следовательно, желали, чтобы ими управляли только посредством наград и наказаний, — а для этого годились лишь те законы, которые отчасти возлагали на людей тягостные церемонии и обряды, отчасти же наряду с нравственным началом заключали в себе внешнее принуждение и, стало быть, имели чисто гражданский характер, в силу чего внутреннее содержание морального образа мыслей никогда не принималось во внимание, — то данный порядок не принес никакого существенного вреда царству тьмы, а послужил только к тому, чтобы держать в памяти незабвенное право верховного владыки. — И вот тогда в том же самом народе, во времена, когда люди в полной мере почувствовали все зло иерархического управления, а также — быть может, при посредстве созданных греческими мудрецами моральных учений о свободе, которые поколебали дух рабства, постепенно приобретая влияние на этот народ, — по большей части пришли к осознанию этого и, таким образом созрели для революции, вдруг появился человек, мудрость которого была выше и чище, чем мудрость всех прежних философов. Он словно сошел с небес и в том, что касалось его учения и примера, провозгласил себя истинным человеком и вместе с тем посланником иного происхождения в своей изначальной невиновности непричастным тому договору, который остальной род человеческий в лице своего представителя, своего родоначальника, заключил со злым принципом[31]. И в этом человеке князь мира сего «не имел никакой части» 45. .

Вследствие этого господство последнего подверглось опасности, поскольку богоугодный человек противился его искушениям, не заключал с ним соглашения, а если бы и другие люди уверовали в тот же образ мыслей, то князь мира сего мог бы лишиться очень многих подданных, а его царство оказалось бы под угрозой совершенного уничтожения. Тогда злой дух предложил богоугодному человеку сделаться вассальным держателем всего земного царства, если только последний пожелает принести ему присягу на верность как владельцу.

Но поскольку и эта попытка не увенчалась успехом, он не только лишил этого чужеземца на своей земле всего, что могло сделать тому земную жизнь приятной (доведя его до величайшей нищеты), но и возбуждал против него всевозможные преследования, которыми злые люди могли отравить ему существование, насылал страдания, которые только благомыслящий человек чувствует достаточно глубоко, клевету на чистоту намерений его учения (чтобы оттолкнуть от него всех последователей) и преследовал его вплоть до позорнейшей смерти. Но, несмотря на это, своими нападками на его стойкость и чистосердечие в учении и примере на благо людей, даже совершенно этого недостойных, злой дух так и не смог добиться даже самого малого. И вот — исход этой борьбы! Значение его можно рассматривать как в плане правовом, так и в плане физическом. Если иметь в виду последний аспект (связанный с чувственностью), то добрый принцип представляется побежденной стороной. В этом споре, после многих перенесенных страданий, божественный человек должен был пожертвовать своей жизнью[32], поскольку он возбуждал восстание против чуждого (но могущественного) господства.

А поскольку государство, где властвуют принципы (они в дан ном случае могут быть и добрыми и злыми), есть не царство природы, но царство свободы, т. е. такое государство, в котором господство над обстоятельствами возможно лишь в той мере, в какой существует господство над душами, и в котором, следователь но, нет ни одного раба (крепостного) — кроме того лишь, кто хочет им быть, и только тогда, когда он этого хочет, — то эта смерть (высшая ступень человеческих страданий) была воплощением доброго принципа, а

именно человечности в ее моральном совершенстве как примера подражания для каждого. Представление о ней должно было и могло быть для того, равно как и для всякого другого времени средством громадного влияния на человеческие души, ибо оно дает возможность видеть свободу детей неба и рабство сына земли в самом поразительном контрасте. Однако добрый принцип — не только в известное время, но с самого начала рода человеческого — невидимым образом низошел с небес в человечество (как это должен признать каждый, кто обращает внимание на его святость и в то же время на непостижимость со единения этой святости доброго принципа с чувственной природой человека в моральных задатках) и по праву имел в нем свое пер вое пребывание. Поскольку же он воссиял в одном истинном чело веке в пример всем прочим, то «пришел он в свое имение, и свои не приняли его; а тем, которые приняли его, он дал силу называться детьми божьими, верующими во имя его» 48, т. е. своим примером (в моральной идее) он открывает врата свободы для каждого, кто, подобно ему, желает отрешиться от всего, что привязывает к земной жизни в ущерб нравственности. И собирается «народ, который прилежен был в добрых делах, в его владение» 49 и под его господство, а тех, кто предпочитает моральное рабство, он предоставляет собственному их господину.

Моральный исход этого спора в том, что касается героя данной истории (вплоть до его смерти), стало быть, есть, собственно, не победа над злым принципом — ибо царство послед него еще длится, и во всяком случае должна еще наступить новая эпоха, когда оно будет разрушено, — но лишь подрыв его могущества. Это подрыв его способности удерживать против воли тех, которые так долго были его подданными, так как им открылась другая моральная власть (ведь человек должен подчиняться какой-нибудь из них) как свободное государство, в котором люди могут найти защиту для своей нравственности, если они пожелают отойти от старого. В остальном злой принцип все еще будет называться князем мира сего 50, в котором примкнувшие к доброму принципу всегда могут быть обречены на физические страдания, жертвы, оскорбление самолюбия (представляющиеся в данном случае преследованиями со стороны злого принципа), ибо он имеет в своем

царстве награды только для тех, кто сделал земное благо своей конечной целью.

Легко заметить, что если освободить этот живой и, вероятно, для своего времени единственно популярный способ представления от его мистической оболочки, то он (его дух и разумный смысл) будет иметь практическое значение и станет обязательным для всего света и во все времена, потому что он достаточно близок каждому человеку, чтобы по нему узнать свой долг.

Этот смысл состоит в том, что для людей не существует другого спасения, кроме самого глубокого восприятия твердых нравственных начал в свой образ мыслей; противодействует этому не чувственность, которую так часто обвиняют, а известная и сама во всем виновная извращенность, или, как еще можно назвать ее, коварство, обман (faussete, сатанинская хитрость, посредством которой зло проникает в мир), т. е. испорченность, свойственная всем людям и непреодолимая ничем, кроме идеи нравственного добра во всей ее чистоте и при сознании того, что последняя действительно принадлежит к нашим изначальным задаткам. И нужно лишь постараться освободить эту идею от всяких примесей и воспринять ее глубочайшим образом в наше образ мыслей, дабы с помощью того воздействия, которое она мало-помалу оказывает на душу, прийти к убеждению, что нагоняющие ужас силы зла ничего не смогут с ней поделать («врата адовы не одолеют ее» 51). А чтобы недостаток этой уверенности мы не восполняли суеверием с помощью умилостивительных жертв, которые не предполагают никакого изменения нравов, или экзальтацией посредством мнимых (и всегда пассивных) внутренних озарений и таким образом не пребывали в отдалении от блага, основанного на нашей собственной деятельности, мы не должны основывать эту уверенность ни на чем другом, кроме благопроведенного образа жизни.

Впрочем, стремление, подобное нынешнему стремлению, искать в Писании тот смысл, который гармонирует с самым святым из того, чему учит разум, должно считаться не только позволительным, но скорее прямым долгом[33], и по этому поводу можно вспомнить, что мудрый учитель сказал своим ученикам о ком-то, кто шея своим собственным

путем, но в конце концов должен был прийти к той же самой цели: «Не возбраняйте ему, ибо кто не против нас, тот с нами» 52.

ОБЩЕЕ ЗАМЕЧАНИЕ. [О ЧУДЕСАХ]

Если моральная религия, которую следует полагать не в формулах и обрядности, но в стремлении сердца к соблюдению всех человеческих обязанностей как божественных заповедей, должна быть обоснована, — то все чудеса, с которыми история соединяет ее возникновение, должны в конце концов сделать самую веру в чудеса излишней; ведь нежелание видеть достаточный авторитет в предписаниях долга (как они первоначально начертаны разумом в сердце человека) выдает непозволительную степень морального неверия, когда в эти предписания не верят, если они не подтверждены чудесами: «Если не увидите знамений и чудес, то не уверуете» 53. Однако обычному образу мыслей человека вполне соответствует следующее. Если религия, основанная только на культе и обрядности, придет к своему концу и затем должна будет появиться религия, основанная на духе и истине (морального образа мыслей), то учреждение последней, хотя она в этом и не нуждается, в истории будет сопровождаться и словно бы украсится чудесами, дабы возвестить конец первой, которая без чудес не имела бы никакого авторитета. Этому образу мыслей превосходно отвечает даже и то, что для привлечения приверженцев первой религии на сторону новой первая будет объясняться как ныне вполне осуществленный старый прообраз того, что было в послед ней конечной целью провидения. А при таких обстоятельствах нет никакой пользы спорить по поводу этих рассказов и их толкования, раз истинная религия уже существует и впредь будет существовать сама по себе на основах разума, хотя в известное время она для своего учреждения и нуждалась в подобных вспомогательных средствах.

Ведь в противном случае пришлось бы допустить, что простая вера и повторение слов о вещах непонятных (что каждому по силам, но с помощью чего никто не может быть лучшим человеком или когда-нибудь стать таковым) — наилучший и притом единственный способ сделаться угодным богу. Однако это лишь ошибочное положение, против которого надлежит бороться изо всех сил.

Вполне может статься, что даже и личность учителя единственно подходящей для всех миров религии — тайна, что его появление на земле, равно как и удаление с нее, его исполненная деяний жизнь и его страдания — сплошное чудо, что, наконец, история, которая должна удостоверить рассказы обо всех этих чудесах — и сама такое же чудо (сверхъестественное откровение): тогда, стало быть, о внутреннем достоинстве всего этого мы можем не беспокоиться. Нам надлежит лишь уважать внешнюю оболочку, способствовавшую открытому распространению учения, истинность которого удостоверена документом, которое неизгладимо запечатлено в каждой душе и не нуждается ни в каком чуде. Нам не следует только, когда дело касается применения этих исторических сведений, превращать в религиозный догмат то положение, что будто бы исторические знание, вера и их исповедание сами по себе есть нечто такое, что может сделать нас угодными богу.

Что же касается чудес вообще, то оказывается, что разумные люди, хотя они и не думают отказываться от веры в них, все же никогда не склонны допускать какого-либо практического проявления этой веры. А это означает лишь, что хотя они, поскольку дело касается теории, и веруют, что чудеса бывают, но в делах не признают никаких чудес. Поэтому мудрые правительства, хотя они всегда допускают и даже в законном порядке вносят в общественное религиозное учение то мнение, что в старину чудеса действительно бывали, новых чудес уже не дозволяют[34].

Ведь старые чудеса мало-помалу были так ограничены и так точно определены властями, что не могли породить никакого замешательства в обществе. Напротив, новые чудотворцы всегда должны были заботиться о том, какое воздействие они могут оказать на общественное спокойствие и установленный порядок. Однако если спрашивают, что следует понимать под словом чудеса, то последние (так как нам, собственно, важно знать лишь то, что представляют они для нас, т. е. в нашем практическом приме нении разума) можно объяснить как происходящие в мире со бытия, относительно которых нам безусловно неведомы и не должны быть ведомы законы действия их причин. Далее, можно мыслить либо теистические, либо

демонические чудеса, а последние разделять на ангельские (добродемонические) и дьявольские (злодемонические), из которых последние, собственно, и возбуждают расспросы, так как добрые ангелы (не знаю, почему) дают мало или вовсе не дают поводов говорить о себе в этом отношении.

Что касается теистических чудес, то о законах действия их причины (как всемогущего и т. п. и притом морального существа) мы несомненно можем составить себе понятие, но лишь самое общее, поскольку мы мыслим это существо как творца и правителя мира в силу порядка природы и морали, ибо об этих его законах мы можем непосредственно приобрести знание, которым разум затем может пользоваться для своего собственного применения. Но если мы признаем, что бог позволяет природе иногда, в особенных случаях, уклоняться от этих ее законов, то мы уже не имеем и даже не можем надеяться получить ни малейшего понятия о законе, которым руководится бог при осуществлении подобного события (кроме всеобщего морального закона, согласно которому все совершаемое богом всегда должно быть благим, хотя последнее обстоятельство отнюдь не служит уточнением в данном особом случае). Здесь разум словно разбит параличом, ибо ему препятствуют действовать по уже известным ему законам, а нового он не только не получает, но даже не может надеяться когда-либо в этом мире ему научиться.

Однако из всех этих видов чудес демонические наиболее не совместимы с применением нашего разума. Для определения теистических чудес все-таки можно было бы иметь по крайней мере хоть отрицательный признак — а именно если что-либо представляется происшедшим по велению божьему в его непосредственном явлении и тем не менее прямо противоречит морали, то при всем внешнем облике божественного чуда его все же нельзя считать таковым (напр., если бы отцу было приказано убить своего сына, ни в чем, как он знает, неповинного). А при свершении демонического чуда отпадает и этот признак. И если даже при истолковании подобного чуда использовать свой разум в противоположном, положительном направлении — а именно так, словно это чудо побуждает к какому-нибудь доброму поступку, который сам по себе мы признаем долгом, не могущим

проистекать от злого духа, то и в этом случае все-таки можно было бы ошибиться, ибо этот дух, как говорится, часто предстает в облике ангела света 55. Стало быть, нельзя ни рассчитывать на чудеса в деловой области, ни так или иначе принимать их в расчет при применении своего разума (а оно необходимо во всех случаях жизни). Судья (как бы он ни веровал в чудеса в церкви) слушает отговорки подсудимого о дьявольских искушениях, которым тот будто бы подвергался, так, словно решительно ничего не было сказано, и при этом не принимает во внимание, что, если бы он считал данный случай возможным, ему все же стоило бы всякий раз делать некоторую скидку на то, что, быть может, простоватый и заурядный человек попался в силки продувного мошенника. Но он не может потребовать к себе этого искусителя, чтобы дать обоим очную ставку, — одним словом, не может извлечь из этих объяснений ничего разумного. А разумный представитель духовенства поостережется, стало быть, забивать головы доверенных его духовному попечению людей историями из Адского Протея 56 и приводить их воображение в дикое состояние. Что же касается чудес благих, то в деловых отношениях люди обычно пользуются ими как фразами. Так, врач говорит, что если не случится чуда, то больному ничто не поможет, т. е. он непременно умрет.

К деловой же области относится и работа естествоиспытателя, т. е. разыскание причин событий в их естественных законах. Я говорю: в естественных законах этих событий, которые, следовательно, он может доказать на опыте, если даже ему придется отказаться от знания того, что (само по себе) действует согласно этим законам или чем они могли бы быть для нас в каком-нибудь другом смысле. Точно так же и моральное улучшение человека является для него обязательным делом, а небесные влияния могут способствовать этому улучшению или быть необходимыми для объяснения его возможности. Но человек не разбирается ни в том, отличаются ли определенно эти влияния от естественных, ни в том, что они и таким образом словно само небо нисходят до него. А поскольку он не в состоянии извлечь из них никакого непосредственного смысла, то в данном случае не констатирует [35] никакого чуда, но, если он прислушивается к предписанию разума, то поступает так, как если бы всякое изменение и

улучшение в его образе мыслей зависело только от его собственных приложенных к этому усилий.

Однако утверждение, что способность человека по-настоящему твердо теоретически веровать в чудеса позволяет ему даже и совершать их, докучая таким образом небу, — выходит слишком далеко за границы разума, чтобы стоило долго останавливаться на таких бессмысленных фантазиях[36].

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ. ПОБЕДА ДОБРОГО ПРИНЦИПА НАД ЗЛЫМ И ОСНОВАНИЕ ЦАРСТВА БОЖЬЕГО НА ЗЕМЛЕ

Борьба, которую каждый морально-благомыслящий человек под руководством доброго принципа должен вести против соблазнов злого в этой жизни, не может, какие бы усилия он ни предпринимал, принести ему никакой большей выгоды, кроме освобождения от господства последнего. То, что он свободен, что он «от рабства в законе греха освобождается, дабы жить для справедливости» 57, — это высшее приобретение, которое человек может получить. Тем не менее он все еще остается подверженным нападкам злого принципа и, дабы утвердить свою свободу, на которую всегда будут посягать, он должен постоянно оставаться готовым к борьбе.

В этом исполненном опасности состоянии человек пребывает как бы по собственной вине. Следовательно, он обязан, насколько это в его силах, по крайней мере прилагать старания, чтобы из него выбраться. Но как? Вот в чем вопрос.

Если он окинет взглядом те причины и обстоятельства, которые навлекают на него эту опасность и не выпускают его из нее, то он легко может убедиться, что опасность идет не столько от его собственной грубой природы, если он живет обособленно, но от людей, с которыми он поддерживает отношения или связь.

Не под влиянием природы пробуждаются в нем так называемые страсти, вносящие столь значительный ущерб в его первоначально добрые задатки.

Потребности человека невелики, а его душевное настроение в заботах о

них умеренно и спокойно.

Он беден (или считает себя таковым) лишь постольку, поскольку опасается, что другие люди считают его таким и могут презирать за это. Зависть, властолюбие, стяжательство и связанные с ними враждебные влечения тотчас же обращаются против его природного довольства самим собой, когда он находится среди людей. И для этого вовсе не нужно, чтобы последние погрязли во зле или подавали соблазнительные примеры. Вполне довольно и того, что они существуют, что они окружают и что они люди, — чтобы губить моральные задатки друг друга и взаимно становиться дурными. Если бы нельзя было найти никаких средств, чтобы достичь объединения, имеющего своей настоящей целью исключительно оборону от этого зла и содействие добру в людях, т. е. общества, которое в своем существовании и непрерывном распространении заботилось бы только о поддержании моральности и соединенными силами противодействовало бы злу, — то все это зло, сколько бы каждый человек ни старался уклониться от его господства, непрестанно навлекало бы на него опасность вновь подпасть под это господство. — Господство же доброго принципа, насколько люди могут действовать в этом направлении, достижимо, стало быть, насколько мы понимаем, не иначе, как только посредством создания и распространения общества, устроенного согласно законам добродетели и для ее пользы, общества, создание которого, т. е. вовлечение людей в его сферу, станет по побуждению разума задачей и долгом для всего рода человеческого. — Только тогда у доброго принципа появится надежда на победу над злым.

Морально законодательствующему разуму следует, помимо тех законов, которые он предписывает каждому в отдельности, поднять еще и знамя добродетели, обозначив сборный пункт для всех, кто любит добро, дабы объединиться под этим знаменем и таким образом впервые получить перевес над неустанно воинствующим злом.

Объединение людей под водительством законов добродетели в их чистом виде, согласно предписанию этой идеи, можно назвать этическим и, поскольку данные законы носят общественный характер,

этически- гражданским (в противоположность юридически-гражданскому) обществом, или этической общностью (gemeines Wesen). Последняя может существовать в среде политической общности и даже включать всех ее членов (так как если бы политическая общность не лежала в основе этической, люди не смогли бы осуществить эту последнюю), обладая в то же время особенным и специфическим для нее принципом объединения (добродетель), в силу чего ее форма и устройство существенно отличаются от гражданских. Вместе с тем, если рассматривать их как две общности вообще, между ними имеется известное сходство, позволяющее назвать первую из них также и этическим государством, т. е. царством добродетели (доброго принципа), идея о котором имеет в человеческом разуме свою вполне обоснованную объективную реальность (как доли объединяться в такое государство), хотя субъективно от доброй воли людей никогда нельзя ожидать, чтобы они когда-либо решились в полном согласии действовать ради этой цели.

ПЕРВЫЙ РАЗДЕЛ. ФИЛОСОФСКОЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЕ ПОБЕДЫ ДОБРОГО ПРИНЦИПА ПРИ ОСНОВАНИИ ЦАРСТВА БОЖЬЕГО НА ЗЕМЛЕ

I. Об этическом естественном состоянии

Юридически-гражданское (политическое) состояние есть отношение людей друг к другу, поскольку они в общественном порядке подчиняются публичным правовым законам (целиком принудительным). При этически-гражданском состоянии люди объединены под началом тоже общественных, но свободных от принуждения законов, т. е. только законов добродетели.

Как первому противопоставляется правовое (но именно поэтому не всегда законосообразное), т. е. юридическое естественное, состояние, точно так же от этически-гражданского будет отличаться этическое естественное состояние. В обоих каждый сам себе дает закон, но это не какой-нибудь внешний закон, которому каждый человек вместе с другими признает себя подчиненным. В обоих состояниях каждый сам себе судья, и нет никакого публичного, власть имущего авторитета, который официально, на основании законов, мог бы определить, что в

каждом случае есть обязанность человека, и привести это ко всеобщему исполнению.

В уже существующую политическую общность все политические ее члены как таковые входят только в их естественно-этическом состоянии, имея полное право в нем и оставаться, так как было бы противоречием (in adjecto), если бы эта общность по необходимости принуждала бы своих граждан вступать в общность этическую — ведь последняя уже в своем понятии заключает свободу от принуждения. Всякая политическая общность может находить желательным, чтобы в ней существовало также и господство над душами по законам добродетели; ибо там, где ее средства принуждения не достигают цели — поскольку судья (тоже человек) не способен проникнуть в сокровенные глубины чуждых душ, — требуемое осуществляется при содействии добродетельных убеждений. Но горе законодателю, который установления, направленные на этические цели, захочет осуществить путем принуждения! Таким путем он не только создал бы нечто прямо противоположное этическому, но подорвал бы и сделал неустойчивыми даже политические основы.

Член политической общности, поскольку дело касается законодательной власти последней, остается, следовательно, совершенно свободным в этическом отношении: он волен, помимо всего прочего, в союзе с другими согражданами вступить в этическое объединение или предпочесть в этом отношении естественное состояние. Но поскольку этическая общность должна все же покоиться на публичных законах и поддерживать основанную на них организацию, то те, кто добровольно склонился к вступлению в нее, должны получать приказания относительно того, как они должны или не должны организовать себя внутренне, не от политической власти, но должны лишь ограничивать себя теми условиями, чтобы этическая общность не содержала в себе ничего противоречащего их долгу как граждан государства; впрочем, если политическая общность покоится на прочной основе, то последнего нечего опасаться.

Однако же, поскольку обязанности добродетели касаются всего рода человеческого, то понятие об этической общности всегда должно

относиться к идеалу сообщества всех людей, и в этом оно отличается от понятия политической общности. В силу этого известное число объединенных в определенном намерении людей не может еще называться этической общностью в собственном смысле, но лишь особым обществом, стремящимся к единодушию со всеми людьми (и даже со всеми в конечном счете разумным существами), дабы достигнуть абсолютного этического целого, по отношению к которому всякое частное общество есть не более как представление или схема; ведь каждое из них, в свою очередь, в отношении к другим подобным обществам может быть представлено как находящееся в этическом естественном состоянии со всеми недостатками этого последнего (как это бывает с различными политическими государствами, которые не состоят ни в каком отношении посредством публичного права народов).

II. Человек должен выйти из этического естественного состояния, чтобы стать членом этической общности

Подобно тому как юридическое, естественное состояние есть состояние войны каждого против каждого, так и этическое естественное состояние есть состояние непрестанной вражды на почве того зла, которое присуще всем людям; эти люди, будучи (как было замечено выше) словно бы орудиями зла, губят моральные задатки друг другу даже при наличии у каждого в отдельности доброй воли, поскольку отсутствует единый объединяющий всех принцип. Ввиду отсутствия единодушия они удаляются от общественной цели блага, приводя друг друга к опасности вновь подчиниться господству злого начала. Точно так же, далее, как состояние беззаконной внешней (брутальной) свободы и не зависимости от принудительных законов есть состояние несправедливости и войны каждого против каждого, из которого человек должен выйти, чтобы вступить в политически-гражданское состояние[37], так и этическое естественное состояние есть публичная взаимная вражда принципов добродетели и состояние внутренней безнравственности, из которого естественный человек должен стараться выйти как можно скорее.

В данном случае перед нами лишь долг особенного свойства — долг не людей по отношению к людям, а человеческого рода по отношению к

самому себе. Каждый род разумных существ объективно, в идее разума, предназначен к одной общественной цели, а именно к содействию высшему благу как благу общественному. Но так как высшее нравственное благо не может быть осуществлено исключительно посредством стремления отдельного человека к его собственному моральному совершенству, а требует объединения людей в одно целое ради той же цели, т. е. системы благомыслящих людей, в которой и благодаря единству которой это благо только и может осуществиться; а поскольку идея о таком целом как о всеобщей республике на основе законов добродетели есть идея совершенно отличная от всех моральных законов (которые касаются того, что мы сознаем находящимся в нашей власти), а именно действовать, имея в виду целое, о котором мы не можем знать, находится ли также и оно в нашей власти как таковое, — то этот долг по его свойству и принципу следует отличать от всех других. — Уже заранее можно предположить, что долг этот будет нуждаться в допущении другой идеи, а именно идеи высшего морального существа, всеобщее организационное воплощение которой объединит сами по себе недостаточные силы отдельных людей для одного совместного действия. Но прежде всего мы должны вообще последовать за руководящей нитью этой нравственной потребности и посмотреть, куда она нас приведет.

III. Понятие этической общности есть понятие о народе божьем под этическими законами

Если надлежит осуществить этическую общность, то все люди в отдельности должны быть подчинены общественному законодательству, а на все законы, которые их объединяют, следует смотреть как на заповеди общественного законодателя. Если, стало быть, общность, которую нужно основать, будет юридической, то большинство, соединяющееся в одно целое, само должно быть законодателем (конституционных законов), ибо законодательство исходит из принципа: свобода каждого ограничивается условиями, при которых она может сосуществовать со свободой каждого другого, по единому всеобщему закону[38], и где, следовательно, общая воля создает законное внешнее принуждение. Но если общность должна быть

этической, то народ как таковой не может считать себя законодателем. Ибо в подобной общности все законы направлены исключительно на содействие моральности поступков (которая представляет собой нечто внутреннее и, следовательно, не может подчиняться публичным человеческим законам); в то же время публичные законы, напротив, какой бы ни оказалась юридическая общность, имеют в виду только легальность этих поступков, которая бросается в глаза, а не (внутреннюю) их моральность, единственно о которой здесь и идет речь.

Следовательно, не народ, а лишь некто другой мог бы представлять собой общественно-законодательное начало для этической общности. Вместе с тем этические законы не могут быть мыслимы только как изначально проистекающие из воли этого законодателя (как статуты, которые не будут обязательными без того, чтобы им не предшествовало его приказание), ибо тогда они не были бы этическими законами, а соответствующий им долг был бы не свободной добродетелью, но имеющей принудительный характер правовой обязанностью. Итак, лишь тот может быть мыслим в качестве верховного законодателя этической общности, по отношению к кому все истинные обязанности, а следовательно, и этические[39] в то же самое время должны будут представляться и как его заповеди. В силу этого он должен быть и сердцеведом, дабы проникать в самые глубины образа мыслей любого человека и, как это и должно быть в каждой общности, воздавать всякому по делам его 60. Но это — понятие о боге как моральном миродержце.

Следовательно, этическая общность может быть мыслима только как народ, руководствующийся божественными заповедями, т. е. как народ божий 61, и притом по законам добродетели.

Можно, конечно, мыслить себе народ божий по статутарным законам, а именно по таким, при исполнении которых дело касается не моральности, а только легальности действий; в дан ном случае речь шла бы о юридической общности, где бог хотя и был бы законодателем (а конституционное устройство, стало быть,—теократическим), однако люди, как его священнослужители, непосредственно от него

получающие повеления, учредили бы аристократическое правление. Но подобная конституция, существование и формы которой покоятся целиком на исторических основах, отнюдь не такова, чтобы выполнять задачи чистого морально-законодательствующего разума, разрешению которых мы здесь только и намерены содействовать.

Эту конституцию в историческом смысле следует рассматривать как учреждение на основе политически-гражданских законов, которые хотя и даны богом, но внешним образом; мы же, напротив, видим свою задачу в рассмотрении лишь такого учреждения, законодательство которого как республики на основе законов добродетели является чисто внутренним, т. е. имеем в виду народ божий, «ревностный добрым делам» 62. Такому народу божьему можно противопоставить идею племени злого принципа как объединения тех, кто держит его сторону, с целью распространения зла, которому важно не до пустить первого объединения; но и здесь принцип, противоборствующий добродетельным помыслам, также заложен в нас самих и лишь образно представляется как внешняя сила.

IV. Идея народа божьего (при воплощении в людях) может быть осуществлена не иначе, как в форме церкви

Возвышенная, никогда вполне не достижимая идея этической общности весьма умаляется в человеческих руках, а именно до такого учреждения, которое во всяком случае имеет возможность воспроизвести в чистом виде только ее форму; что же касается средств для возведения ее в целом виде, то они сильно ограничены чувственными рамками человеческой природы. Как же можно смастерить из такого кривого дерева что-нибудь совершенно прямое? Создание морального народа божьего — это, стало быть, такой труд, исполнения которого можно ждать не от людей, а лишь от самого бога. Но отсюда для человека все же еще не вытекает разрешения оставаться бездеятельным созерцателем этого свершения и все предоставлять промыслу, как если бы каждый занимался только своими личными моральными проблемами, а совокупность проблем рода человеческого (по его моральному определению) можно было предоставить высшей мудрости. Со всем наоборот, человек должен вести себя так, как если

бы все касалось его, — и лишь при этом условии он может надеяться, что высшая мудрость будет содействовать завершению его благомысленных усилий.

Следовательно, желание всех благомыслящих людей таково: «Да придет царство божье, да будет воля его на земле» 63. Но что же следует им теперь делать, дабы это осуществилось для них? Этическая общность на основе божественного морального законодательства есть церковь, которая, поскольку она не является предметом возможного опыта, называется невидимой церковью (в качестве только идеи объединения всех честных людей под властью божественно-непосредственного, но морального мироправления — в том виде, как она служит прообразом всякого подобного человеческого учреждения). Видимая же церковь есть действительное объединение людей в единое целое, соответствующее этому идеалу. Поскольку каждое общество вводит на основе публичных законов соподчинение своих членов (в том отношении, которое наличествует между теми, кто повинуется законам общества, и теми, кто наблюдает за их исполнением), — то большинство, объединенное в это целое (церковь), составляет общину (Gemeinde) под началом верховных властей, которые (именуемые учителями или пастырями душ) только управляют делами невидимого верховного главы ее и в этом звании в совокупности именуются служителями церкви; точно так же и в политической общности ее зримый верховный глава порой называет себя слугой государства, хотя и не признает над собой ни единого человека (а обычно даже и всего народа в целом). Истинная (видимая) церковь есть та, что представляет (моральное) царство божье на земле, поскольку оно может быть создано через людей. Требования, а стало быть, и признаки истинной церкви таковы.

• Всеобщность — следовательно, ее численное единство; для этого ей должны быть присуши определенные задатки, а именно, хотя она может делиться в случайных мнениях и не быть единой, но в отношении существенной цели она воздвигнута на таких принципах, которые должны вести ее ко всеобщему объединению в единую церковь (следовательно, предотвращать дробление на секты), • Ее существенное свойство (качество) — т. е. чистота, единение на основе

только моральных, а не каких-либо других побуждений. (Она очищена от слабоумия суеверия и от безумия фанатизма).

• Отношение на основе принципа свободы — как внутреннее отношение ее членов друг к другу, так и внешнее отношение церкви к политической власти — то и другое в свободном государстве (стало быть, ни иерархия, ни иллюминатизм, но вид демократии на основе особых внушений, которые в голове каждого человека могут принимать иной облик, чем у других).

• Ее модальность, неизменяемость согласно ее конституции, за исключением, однако, изменяющихся по времени и обстоятельствам некоторых частных установлений, касающихся ее администрации; для этого она уже в самой себе (в идее своей цели) должна содержать твердые принципы a priori. (Следовательно, она должна строиться на основе изначальных, однажды как бы в виде кодекса официально созданных в качестве предписания законов, а не произвольных символов, которые, поскольку их подлинность удостоверить нельзя, доступны возражениям, и потому могут быть изменены 64. Следовательно, этическая общность как церковь, т. е. рассматриваемая исключительно, как представительница царства божьего, не имеет, собственно, в соответствии со своими основами, правления, подобного политическому. Правление в подобной общности не бывает ни монархическим (под началом папы или патриархов), ни аристократическим (епископов и прелатов), ни демократическим (как у сектантствующих иллюминатов). Его лучше всего сравнивать с домашней общиной (семьей), предводительствуемой общим, хотя и невидимым моральным отцом, поскольку его священный сын, который знает его волю и вместе с тем состоит со всеми членами этой общины в кровном родстве, занимает в ней его место в том смысле, что он доносит его волю до людей, которые в силу этого почитают в нем отца и таким образом вступают в добровольное, всеобщее и продолжительное сердечное единение между собой.

V. Конституция каждой церкви всегда исходит из какой-нибудь исторической веры (веры откровения), которую можно называть церковной верой и которая лучше всего основывается

на священном Писании

Чистая религиозная вера одна только может обосновать всеобщую церковь, ибо только она является верой разума, которую можно убедительно сообщить каждому, между тем как основанная только на фактах историческая вера может расширять свое влияние не далее, чем этого могут достигнуть по обстоятельствам времени и места известия, дающие возможность судить о ее достоверности. И можно лишь упрекнуть слабость, свойственную человеческой природе, в том, что на эту чистую веру никогда нельзя рассчитывать настолько, насколько она того заслуживает, а именно настолько, чтобы лишь на ней и основать церковь.

Людей, сознающих свою неспособность к познанию сверх чувственных вещей, — хотя они и относятся к подобной вере (которую в общем они должны считать убедительной для себя) со всем возможным почтением — нелегко убедить в том, что постоянное стремление к морально-доброму образу жизни есть все, чего бог требует от человека, чтобы тот мог стать угодным подданным в его царстве. Свои обязанности они не могут представлять как-нибудь иначе, чем в форме некоего служения, которое они должны оказывать богу.

А здесь дело сводится уже не столько к внутренней моральной ценности поступков, сколько скорее к тому, чтобы совершать их для бога и таким образом — как бы они ни были сами по себе индифферентны в моральном отношении — все же угодить ему хотя бы пассивным послушанием. Этим людям и в голову не приходит, что если они исполняют свои обязанности по отношению к людям (к самим себе и к другим), то именно тем самым они исполняют и божественные заповеди, а следовательно, во всем своем поведении, поскольку оно имеет отношение к нравственности, постоянно служат богу, и что лучше служить ему каким-либо другим способом безусловно невозможно (поскольку они все же не могут воздействовать и иметь влияние ни на какое другое существо, кроме существ в этом мире, но отнюдь не на бога). Ведь каждому значительному мирскому властителю свойственна особая потребность: быть почитаемым со стороны своих подданных и прославляемым ими с помощью высказывания ими покорности; без

этого он не может ожидать от них такого повиновения своим приказаниями, какое он находит нужным, дабы повелевать ими. Кроме того, как бы разумен ни был человек, он все же всегда находит в выражении почитания непосредственное благорасположение, а стало быть, рассматривает долг, поскольку он вместе с тем есть и божественная заповедь, как исполнение службы богу, а не человеку, и таким образом возникает понятие о богослужебной вместо понятия о чистой моральной религии.

Поскольку всякая религия состоит в том, что мы смотрим на бога как на достойного всеобщего почитания законодателя всех наших обязанностей, то при определении религии в плане соответствия ей нашего поведения вопрос стоит так: как богу угодно быть почитаемым (и какого он ждет повиновения).

— Но божественно-законодательствующая воля повелевает посредством либо самих по себе только статутарных, либо чисто моральных законов. В отношении последних каждый с помощью собственного разума может познать божественную волю в самом себе как волю, лежащую в основе его религии; ибо понятие божества возникает, собственно, только из сознания этих законов и потребности разума признавать силу, способную с наибольшей полнотой (насколько это вообще возможно в мире) достичь результата, соответствующего нравственной конечной цели. Понятие об одной лишь по чисто моральным законам определяемой божественной воле позволяет нам мыслить только одного бога, а следовательно, только одну религию, которая является чисто моральной. Но если мы принимаем его статутарные законы и в нашем исполнении их полагаем религию, то познание послед ней возможно уже не посредством нашего собственного разума, а только через откровение, которое — оно может быть дано каждому в отдельности тайно или же публично, дабы его распространяли в традиции или в Писании — будет исторической верой, а не верой чистого разума.

Однако если можно принять и статутарные божественные законы (сами по себе не обязательные, но признаваемые таковыми только в качестве откровения божественной воли), — то все же чистое моральное

законодательство, через которое воля божья первоначально запечатлена в нашем сердце, является не только необходимым условием всякой истинной религии вообще. Оно есть также то, что, собственно, и создает религию, а статутарные законы могут заключать в себе лишь средство для ее поощрения и распространения.

Следовательно, если вопрос, как богу угодно быть почитаемым, должен получить ответ, имеющий всеобщее значение для каждого человека, рассматриваемого только в качестве чело века, — то не может быть никакого сомнения в том, что законодательство воли божьей должно быть только моральным, ибо статутарное (а оно предполагает откровение) можно рассматривать лишь как случайное (а как таковое, оно подходит или может подходить не каждому человеку) — стало быть, его нельзя считать обязательным для людей вообще. Итак, «не те, которые говорят: Господи! Господи — но исполняющие волю его» 65, — следовательно, не те, которые прославляют его (или его посланника как существо божественного происхождения) по откровенным понятиям, которые не каждый человек может иметь, но те, которые пытаются стать ему угодными с помощью доброго поведения в жизни, относительно чего всякий знает его волю, — и будут людьми, которые оказывают богу то истинное почитание, которого он желает.

Но если мы почувствуем нашим долгом вести себя не просто как люди, но и как граждане божественного государства на земле и способствовать существованию такого объединения под именем церкви, — то вопрос, как богу угодно быть почитаемым в церкви (как общине божьей), разрешается, по-видимому, не одним только разумом, но требует статутарного, лишь в откровении ведомого нам законодательства, а следовательно, исторической веры, которую в противоположность чистой религиозной вере можно назвать церковной. Ибо при первой дело касается лишь того, что создает материю богопочитания, а именно совершающегося в моральном образе мыслей исполнения всех обязанностей как божественных заповедей. Церковь же, как объединение многих людей в одну моральную общность на основе подобного образа мыслей, нуждается и в публичных обязательствах, в известной церковной форме, покоящейся на условиях опыта, — в форме, которая сама по себе

случайна, многообразна и, следовательно, без божественных статутарных законов не может быть признана как долг. Но при определении этой формы ее нельзя прямо считать делом божественного законодателя, и было бы более основательным признать сообразным с божественной волей то, что мы сами осуществляем идею разума о такой общности. И, хотя люди могут пытаться осуществить различные формы церкви с неудачными результатами, все-таки в случае надобности они не должны переставать стремиться к этой цели и совершать новые попытки, чтобы возможно лучше избежать ошибок прошлого, ибо это дело, которое к тому же есть их долг, вполне предоставлено им самим. Следовательно, нет причины считать законы основания и формы какой-либо церкви божественными и статутарными. Скорее это известная дерзость — выдавать их за таковые, дабы не затруднять себя возвышением до божественной формы последних, — или же узурпация высших полномочий: в церковных постановлениях возлагать на толпу ярмо под личиной божественного авторитета.

Однако при этом тем не менее было бы столь же большим самомнением совершенно отрицать, что способ организации церкви, может быть, и является особым божественным установлением, если оно, насколько мы постигаем, находится в полном соответствии с моральной религией, и оказывается, кроме того, что уже невозможно понять, каким образом оно вообще могло появиться без надлежащего предварительного развития публики в области религиозных понятий.

В двойственности этой задачи: бог или сами люди должны создавать церковь — проявляется склонность людей к богослужебной религии (cultus) и, так как последняя покоится на произвольных предписаниях, к вере в статутарные божественные законы. Последнее предполагает, что для лучшего поведения в жизни (которое человек всегда может избрать себе и по предписанию чисто моральной религии) необходимо все-таки еще и не познаваемое разумом, но нуждающееся в откровении божественное законодательство, что непосредственно ведет к почитанию высшего существа (но не при помощи исполнения его заповедей, предписанных нам уже через разум). Отсюда и получается, что соединение в церковь и единение для придания ей надлежащей

формы, а также учреждение публичных установлений для содействия моральному началу в религии люди никогда не считают в собственном смысле необходимыми. Не обходимо лишь, как они говорят, празднествами, исповеданием веры в богооткровенные законы и соблюдением предписаний, относящихся к формам церкви (которые сами по себе есть только средство), служить своему богу; а ведь все эти формы обрядности в основе своей являются морально-безразличными действиями и тем не менее, поскольку они должны совершаться только ради бога, считаются тем более ему угодными. Следовательно, церковная вера при объединении людей в этическую общность естественным образом[40] предшествует чистой религиозной вере и храм (общественное здание, посвященное богослужению) был прежде церквей (места собрания для поучения и оживления моральных настроений), священник (посвященный блюститель священных обычаев) — прежде духовника (учителя чистой моральной религии), да и теперь еще они по большей части стоят в том же ранге и достоинстве, которые признает за ними большинство людей.

Если, таким образом, нельзя сразу сделать так, что не статутарная церковная вера была средством и формой публичного объединения людей для содействия чистой религиозной вере, то надо признать также, что неизменное поддержание статутарной веры, ее всеобщее единообразное распространение и самое уважение к принимаемому в ней откровению едва ли может быть достаточно обеспечено через предание. Этого можно достичь только через Писание, которое само, в свою очередь, как откровение для современников и потомства должно быть предметом высокого почитания, чего требует уже стремление человека знать свой богослужебный долг. Священная книга приобретает себе величайшее уважение даже у тех (и по большей части именно у них), кто ее не читает или по крайней мере не может вынести из нее никакого связного религиозного понятия, и никакое умствование не может устоять против повелевающего речения (Machtspruch), разбивающего в прах все возражения: там написано. Поэтому и положения Писания, которые должны излагать тот или иной пункт веры, прямо называются изречениями (Spruche).

Признанные истолкователи подобного Писания уже в силу своего положения сами становятся как бы священными особами, а история доказывает, что ни одну веру, основанную на Писании, не смогли уничтожить даже самые опустошительные революции в государстве, тогда как вера, основанная на предании и старых формах публичной обрядности, находила свою гибель одновременно с разрушением государства.

Счастье[41], если такая книга, попавшая в руки людей, содержит наряду со своими статутами как законами веры еще и чистейшее моральное учение религии, во всей его полноте, которое может быть приведено в наилучшую гармонию с первыми (как средством для его введения). В данном случае подобная книга как вследствие достигаемой с ее помощью цели, так и потому, что трудно представить себе по естественным законам происшедшее посредством нее просвещение рода человеческого, может пользоваться авторитетом известного откровения.

Теперь еще кое-что, касающееся этого понятия о вере откровения.

Есть только одна (истинная) религия, но могут быть различные виды веры.

65а — К этому можно прибавить, что для многих церквей, отделившихся друг от друга ввиду особенностей их веры, все-таки может существовать одна и та же истинная религия.

Поэтому уместнее (как это по большей части и делается) говорить: этот человек той или этой (иудейской, магометанской, христианской, католической, лютеранской) веры, чем говорить, что он исповедует ту или иную религию.

Последним выражением лучше вообще не пользоваться в обращениях к широкой публике (в катехизических поучениях и проповедях), ибо для публики оно слишком учено и непонятно. К тому же в новых языках для этого понятия нет никакого равнозначащего слова. Обыкновенный человек всегда понимает под ним свою церковную веру, к которой обращаются прежде всего его чувства, тогда как религия скрыта внутри

и относится к моральному образу мыслей. Большинству людей делают слишком много чести, говоря, что они исповедуют ту или иную религию. Они не знают и не желают никакой: основанная на статутах церковная вера — вот все, что они понимают под этим словом. И так называемые религиозные распри, которые столь часто потрясают мир и заливают его кровью, никогда не представляли собой ничего другого, кроме разногласий из-за церковной веры. А угнетенный жаловался, собственно, не на то, что ему мешают принадлежать к его религии (ибо этого не может сделать никакая земная сила), но на то, что ему не позволяют публично следовать его церковной вере.

Если же церковь, как это обычно бывает, выдает себя за единственно-всеобщую (хотя она и основывается на особой вере откровения, которой как исторической никогда нельзя требовать от каждого), то тот, кто не признает этой ее (особой) церковной веры, объявляется церковью неверующим и возбуждает к себе самую искреннюю ненависть. Тот, кто лишь отчасти (и в несущественном) отклоняется от этой веры, называется лжеверующим, и от него по меньшей мере отворачиваются, как от чего-то заразного. Если же, наконец, он принадлежит к той же церкви, но уклоняется от нее в существенном (в том, что считается таковым) для ее веры, то он именуется — особенно, если он распространяет свою лжеверу, — еретиком[42] и, подобно мятежнику, подлежит наказанию как внешний враг; он будет отлучен от церкви через анафему (такую же, какую римляне произносили над теми, кто против воли сената переходили Рубикон) и предан всем адским богам.

Принятая в качестве единственно возможной правоверность учителей или глав церкви в пунктах церковной веры называется ортодоксией, которую можно подразделить на деспотическую (грубую) и либеральную, — Если церковь, которая выдает свою веру за общеобязательную, должна называться католической, а та, которая оберегает себя от подобных притязаний со стороны других (хотя сама, если бы могла, часто была бы не прочь сделать то же самое), называется протестантской церковью, — то внимательный наблюдатель сможет обнаружить лишь несколько прославленных примеров

протестантствующих католиков и, на против, гораздо больше отталкивающих примеров архикатоличествующих протестантов. Первые выходят на людей с широким образом мышления (хотя он и не свойствен их церкви), последние же, напротив, своей ограниченностью очень сильно отличаются от них, но отнюдь не к своей выгоде.

VI. Церковная вера имеет своим высшим истолкователем чистую религиозную веру

Мы заметили, что, хотя церковь — когда она основывается на вере откровения, а последняя как историческая (хотя она широко распространена и сохранена для грядущего потомства с помощью Писания) не может быть привита всем с надлежащей убедительностью — лишена самого важного признака своей истинности, а именно не может правомерно притязать на все общность, все же из-за естественной потребности людей всегда искать даже для высших понятий и основ разума чего-нибудь осязаемо-устойчивого, какого-нибудь подтверждения из опыта и т. п. (что действительно следует учитывать при намерении вводить веру как всеобщую) необходимо использовать любую историческую церковную веру, которую обыкновенно уже и находят перед собой.

Но для того, чтобы к такой эмпирической вере, которая, по видимости, попадает к нам в руки благодаря случаю, присоединить основы моральной веры (будет ли последняя целью или только вспомогательным средством),— для этого требуется истолкование имеющегося у нас откровения, т. е. полное объяснение его в том смысле, который совпадает со всеобщими практическими правилами религии чистого разума. Ибо теоретическое в церковной вере может не интересовать нас в моральном отношении, если оно не содействует исполнению всех человеческих обязанностей как божественных заповедей (что составляет существо каждой религии). Это истолкование порой может казаться нам натянутым по отношению к тексту, а часто и действительно бывает таким — и все же, если оно по возможности укладывается в текст, его следует предпочесть буквальному, которое или безусловно не содержит в себе морали, или прямо противодействует ее побуждениям[43].

Тогда станет понятно, что со всеми старыми и новыми видами веры, отчасти отмеченными в священных книгах, во всякое время надо поступать именно так и что разумный, благомыслящий учитель народа должен разъяснять их до тех пор, пока они по своему существенному содержанию не придут в полное согласие со всеобщими моральными положениями веры. Философы- моралисты среди греков и впоследствии среди римлян поступали именно так со своим сказочным учением о богах. Они умели самый грубый политеизм объяснить в конечном счете как чисто символическое представление о свойствах единого божественного существа и искать во всевозможных порочных поступках богов, как и в диких, но все же прекрасных грезах своих поэтов, мистический смысл, приближавший народную веру (а уничтожить ее было бы неблагоразумно, ибо в противном случае мог бы возникнуть еще более опасный для государства атеизм) к понятному для всех людей и исключительно полезному моральному учению. Позднейшее иудейство и даже христианство состоят из таких же толкований, отчасти очень натянутых, но как там, так и здесь служащих, несомненно, благим и для всех людей необходимым целям. Магометане очень хорошо умеют (как свидетельствует Реланд) 71 положить в основу описания своего рая, полного всякой чувственности, добрый и духовный смысл. Так же поступают индусы в истолковании своих Вед — по крайней мере для просвещенной части своего народа.

Причина же того, что это можно делать и не потрясая всякий раз буквального смысла народной веры, заключается в следующем. Задатки моральной религии задолго до этой последней лежали скрытыми в человеческом разуме, а первые несовершенные их проявления хотя сказались только в богослужебном обряде и послужили, к его пользе, поводом для мнимых откровений, но даже таким образом, пусть непреднамеренно, привнесли в эти вымыслы кое-что от характера своего сверхчувственного происхождения. Тем самым подобные толкования нельзя упрекать в недобросовестности, если мы будем считать, что смысл, который мы придаем символам народной веры или священных книг, не раскрывается этими толкованиями в его абсолютном виде, но остается под вопросом и что мы признаем лишь возможность понимать создателей этих вещей именно таким образом.

Ведь даже только чтение этих священных сочинений или разъяснение их содержания имеет своей целью сделать лучшими, в то время как историческая вера, которая отнюдь этому не способствует, есть нечто само по себе вполне безразличное, с чем каждый может поступить как хочет.

(Историческая вера «мертва сама по себе» 72, т. е. сама по себе, рассматриваемая как исповедание, не содержит ничего, что имело бы для нас моральную ценность.) Если, стало быть, принимать Писание как божественное откровение, то все же высший критерий его оценки должен быть таким: «Всякое Писание, внушенное богом, необходимо для научения, для обличения, для исправления» 73 и т. д. А поскольку последнее, а именно моральное улучшение человека, является собственно целью всякой религии разума, то она и заключает в себе высший принцип любого истолкования Писания. Эта религия есть «дух божий, который введет нас во всякую истину» 74. Однако это такой дух, который, научая нас, в то же время своими основоположениями побуждает нас к действиям и сводит все, что Писание могло бы содержать для исторической веры, целиком к правилам и побуждениям чисто моральной веры, которая только и создает в каждой церковной вере то, что в ней составляет в собственном смысле религию.

Принципом всякого исследования и истолкования Писания должны быть поиски в нем этого духа, и «вечную жизнь можно находить в нем только тогда, когда оно свидетельствует об этом принципе» 75. К этому толкователю Писания присоединяется еще и другой, но подчиненный ему, а именно ученый знаток библейского текста (Schriftgelehete). Авторитет Писания как самого достойного и ныне в наиболее просвещенных частях света единственного средства для объединения всех людей в одну церковь создает церковную веру, которой как верой народа пренебрегать нельзя, ибо народу никакое учение, основанное только на разуме, не кажется пригодным в качестве неизменной нормы. Поэтому народ требует божественного откровения, а следовательно, и исторического удостоверения значения последнего через дедукцию его происхождения. Но человеческое искусство и мудрость не в состоянии возвыситься до небес, дабы самим удостовериться в полномочиях первоучителя, и вынуждены

довольствоваться лишь теми признаками, которые вне их содержания даются тем же способом, каким была введена и сама вера; т. е. они вынуждены (если существует необходимость оценить историческую достоверность этих признаков) довольствоваться человеческими сообщениями, относящимися к весьма отдаленным временам и сохранившимися теперь только в мертвых языках. Стало быть, чтобы поддерживать авторитет основанной на священном Писании церкви (но не религии — ибо для того, чтобы быть всеобщей, она должна во все времена основываться только на разуме), требуется ученость в области Писания (Schriftgelehrsamkeit). Если даже последняя докажет лишь, что в происхождении Писания не заключено ничего такого, что делало бы невозможным принятие его как непосредственного божественного откровения, — то и этого было бы вполне достаточно, чтобы не препятствовать тем, кто думает найти в этой идее существенную поддержку своей моральной веры и поэтому охотно ее принимает. Но не только документальное засвидетельствование священного Писания, но и его истолкование по той же причине требует учености. Ибо каким образом человек неученый, который может читать его только в переводах, обретет достаточную уверенность в отношении его истинного смысла? Поэтому истолкователь, владеющий языком оригинала, должен обладать к тому же широким историческим кругозором и критическим чутьем, дабы в общем положении дел, в нравах и воззрениях (в народных верованиях) того времени найти средства, с помощью которых церковную общину можно привести к пониманию подобных вещей.

Религия разума и библейская ученость — вот, следовательно, настоящие, призванные истолкователи и хранители священных документов. Вполне очевидно, что в публичном распространении своих взглядов и открытий в этой области они не могут встретить ровно никаких препятствий с мирской стороны и их нельзя привязать к определенным положениям веры, ибо иначе миряне понуждали бы клириков присоединяться к своему мнению, которое, однако, они могут составить себе только из поучений последних. Если государство заботится лишь о том, чтобы не было недостатка в ученых и людях, пользующихся хорошей репутацией благодаря своей моральности,

которые управляют всей церковной организацией и совести которых доверены эти заботы, — то оно делает со своей стороны все, к чему обязывает его долг и его полномочия. Но вводить эти дисциплины в качестве школьных предметов и вникать в споры (которые, если только они ведутся не с церковной кафедры, оставляют церковную публику в полном покое) — это такое требование, предъявление которого законодателю было бы известной нескромностью со стороны публики, поскольку это ниже его достоинства.

Но выступает еще и третий претендент на должность истолкователя, который не нуждается ни в разуме, ни в учености; ему нужно лишь внутреннее чувство, чтобы понять истинный смысл Писания и вместе с тем его божественное происхождение. Ибо нельзя, разумеется, отрицать того, что «кто следует его [Писания] учению и делает то, что оно предписывает, несомненно найдет, что оно от бога» 7б, и что самое побуждение к добрым действиям, которое человек должен чувствовать в себе, когда он читает Писание или слушает его изложение, должно убеждать его в божественности последнего. Побуждение это — не что иное, как воздействие морального закона, наполняющего человека сердечным уважением, и закон поэтому заслуживает, чтобы на него смотрели как на божественную заповедь. Но как из какого-либо чувства с трудом можно вынести знание законов и того, что они моральны, столь же трудно и даже еще труднее с помощью чувства логически вывести и точно установить несомненный признак непосредственного божественного влияния. Ведь это воздействие можно объяснить и более чем одной причиной, хотя в данном случае только моральность закона (и учения), познанная через разум, и является его причиной. По этому, даже если такое объяснение лишь возможно, следует считать своим долгом избрать именно его, чтобы не поощрять всякую мечтательность и, более того, не лишать достоинства недвусмысленное моральное чувство, сближая его со всевозможными фантастическими ощущениями.

Чувством — если закон, из которого или по которому оно происходит, известен заранее — каждый обладает только для себя и не может требовать его от других, а стало быть, не может и превозносить его как пробный камень истинности откровения, ибо чувство совершенно

ничему не учит, но заключает в себе лишь тот способ, каким субъект испытывает воздействие в отношении своего удовольствия или неудовольствия, на чем никакое познание основываться не может.

Следовательно, не существует никакой нормы церковной веры, кроме Писания, и никаких других ее истолкователей, кроме чистой религии разума и библейской учености (касающейся исторической стороны Писания). Из них аутентичен и имеет значение для всего мира только первый истолкователь, а второй — лишь доктринален, т. е. служит для того, чтобы превращать церковную веру для данного народа и в данное время в определенную, устойчиво сохраняющуюся систему. Что касается последнего, то с тем, что историческая вера не сводится исключительно к простой вере в знатоков Писания и их проницательность, ничего не поделаешь. Конечно, это не служит к особенной чести человеческой природы, но впоследствии благодаря публичной свободе мысли положение улучшится, на что свободомыслие может претендовать с тем большим основанием, так как лишь потому, что ученые оставляют свои истолкования открытыми для всякой критики, а в силу этого и сами всегда пребывают в готовности воспринять лучшие воззрения, они могут рассчитывать на доверие общества к их решениям.

VII. Постепенный переход церковной веры к единодержавию чистой религиозной веры есть приближение царства божьего

Признак истинной церкви есть ее всеобщность. Но отсюда же, в свою очередь, ее признак — необходимость и лишь единственным образом возможная определимость. А историческая вера (которая основана на откровении как на опыте) обладает только частной значимостью — а именно для тех, кто знает историю, на которой она покоится, — и заключает в себе, как все опытное познание, не сознание того, что предмет верования должен быть таким, а не иным, но лишь сознание того, что он сам по себе именно таков. Поэтому она содержит также и сознание своей случайности.

Следовательно, хотя она достаточна для церковных верований (которых может быть очень много), однако лишь чистая религиозная вера, целиком основывающаяся на разуме, может быть признана тем

необходимым и», следовательно, единственным, что отличает истинную церковь.

Если, таким образом (соответственно неизбежной ограниченности человеческого разума), историческая вера действует по отношению к чистой религии как вспомогательное средство (но с сознанием, что сама она только средство) и как церковная вера заключает в себе принцип постоянного приближения к чистой религиозной вере, чтобы в конце концов можно было обойтись без такого вспомогательного средства, — то подобную церковь всегда можно назвать истинной.

Но поскольку никогда нельзя избежать спора по поводу исторических учений церкви, то ее называют только воинствующей церковью, имея, впрочем в виду, что в конечном счете она превратится в неизменную и всеобъединяющую торжествующую церковь. Веру каждого человека, обладающего мораль ной восприимчивостью (достоинством) к тому, чтобы быть вечно блаженным, называют душеспасительной верой. Она, следовательно, может быть одной-единственной и при всем различии церковных вер может все-таки встречаться в каждой из них, где она становится практической в отношении своей цели — чистой религиозной веры. Вера богослужебной религии есть, напротив, вера принудительная и рабская (fides mercenaria, servilis), и на нее нельзя смотреть как на душеспасительную, ибо она не моральна. А моральная вера должна быть свободной, основанной на чистосердечном убеждении верой (fides ingenua).

Первая мнит сделать человека угодным богу с помощью культовой обрядности (cultus), которая (хотя она и требует старания) сама по себе все же не имеет никакой моральной ценности и представляет собой, следовательно, только действия, вынужденные страхом или надеждой, которые может совершать и злой человек, в то время как последняя предполагает здесь как нечто необходимое морально добрый образ мыслей.

Душеспасительная вера заключает в себе два условия надежды человека на спасение. Первое касается того, чего он сам не в состоянии сделать, а именно совершенные им поступки превратить в правовом отношении (перед божественным судьей) в несовершенные; второе же

касается того, что сам человек может и должен делать, а именно начать новую жизнь, соответствующую его долгу. Первая вера есть вера в искупление (в расплату за свою вину, избавление, примирение с богом), а вторая — в то, что есть возможность стать угодным богу в дальнейшем благом образе жизни.

Лишь оба эти условия и создают веру, необходимо соединяясь друг с другом.

Но необходимость их соединения можно усмотреть не иначе, как признав, что одно можно выводить из другого, — следовательно, что или вера в освобождение от лежащей на нас вины приводит к доброму образу жизни, или истинное и деятельное убеждение, присущее ежечасно проводимому доброму образу жизни, рождает веру в это освобождение согласно закону морально-действующих причин.

Здесь, проявляется загадочная антиномия человеческого разума с самим собой, разрешение которой или (если оно не должно быть возможным) по крайней мере отвлечение от нее только и может установить, следует ли историческую (церковную) веру как существенный элемент душеспасительной всякий раз добавлять сверх чистой религиозной веры или же она, как чисто вспомогательное средство, сможет, наконец, — как бы далеко ни было это будущее — перейти в чистую религиозную веру.

• Если предположить, что для грехов человека возможно искупление, то весьма понятно, сколь охотно каждый грешник получил бы его для себя и, если это зависит только от веры (которая выражает лишь его пожелание, чтобы это искупление свершилось и для него), ни на мгновение в нем не усомнился бы. Но совершенно непостижимо, как разумный человек, чувствующий свою наказуемую виновность, мог бы серьезно полагать, что для него необходимо только поверить известию о дарованном ему искуплении и принять его (как говорят юристы) utiliter, чтобы считать свою вину уничтоженной и притом так (даже с корнем), что и будущий добрый образ жизни, для которого он до сих пор не сделал ровно ничего, он тем не менее сможет рассматривать как неизбежное следствие этой веры и воспринятая оказанного ему благодеяния. Такой веры не способен достичь ни один рассудительный

человек, в какой бы степени его самолюбие, а часто и просто желание блага, для которого он ничего не делает и не может сделать, ни превратилось в надежду, — как будто предмет его вожделения, привлеченный лишь страстным желанием, сам собой попадает ему в руки.

Это можно помыслить себе только одним-единственным образом: человек сам считает эту веру словно ниспосланной ему с неба и, следовательно, чем- то таким, в чем он больше не должен давать никакого отчета своему разуму.

Если же он не может думать таким образом или еще слишком искренен для того, чтобы искусственно возбуждать в себе подобную уверенность как средство простого самообольщения, то он и в этом случае, при всем уважении к такому безмерному искуплению и при всем желании, чтобы оно и для него было доступным, не сможет не смотреть на него только как на обусловленное — а именно так, что, поскольку это в его возможности, искуплению должен был бы предшествовать лучший образ жизни; лишь это дает некоторое основание надеяться, что данная высшая заслуга может обратиться ему во благо.

Следовательно, если историческое познание последней [за слуги искупления] относится к церковной вере, а первый [лучший образ жизни] как условие — к чистой моральной вере, то последняя [моральная] должна будет предшествовать первой [церковной].

2. Если человек от природы испорчен, то как может он верить, что он (как бы он к этому ни стремился) может сам собой сделаться новым, угодным богу человеком, если он, сознавая за собой проступки, в которых он до сих пор был повинен, все еще находится под властью злого принципа и не видит в себе достаточно сил, чтобы в будущем стать лучше? Если он не предполагает, что справедливость, которую он сам восстановил против себя, может примириться с ним при посредстве вчуже данного искупления, а сам он благодаря вере в это словно возродится и таким образом начнет уже новый образ жизни, который тогда был бы следствием соединенного с ним доброго принципа, — то на чем хочет он обосновать свою надежду стать угодным богу человеком? Следовательно, вера в заслугу, которая ему не

принадлежит, но примиряет его с богом, должна предшествовать всякому стремлению к добрым делам, что противоречит предшествующему положению.

Спор этот не может быть разрешен путем проникновения в каузальное определение свободы человеческого существа (т. е. в определение причин, от которых зависит, что человек становится добрым или злым), а значит, не может быть разрешен теоретически, ибо данный вопрос превышает все спекулятивные возможности человеческого разума.

Но с точки зрения практической способности, для которой важна не физическая, а исключительно моральная сторона приме нения нашего свободного произвола — а именно то, с чего мы должны здесь начинать в моральном смысле: с веры ли в то, что бог для нас сделал, или же с того, что мы сами должны делать, чтобы стать достойными этого благодеяния (а оно может состоять в чем угодно), — вопрос, несомненно, решается в пользу последнего.

Ибо принятие первого необходимого условия спасения, а именно веры в условное (через представителя всего рода человеческого) искупление, во всяком случае необходимо только для теоретического представления: очищение от грехов мы не можем сделать понятным для себя как-либо иначе. Напротив, необходимость второго принципа — практическая и притом чисто моральная. Мы не можем твердо надеяться на то, что мы станем сопричастными чужому искупительному подвигу, а тем самым и блаженству иначе, чем определив себя к этому посредством нашего стремления исполнять все человеческие обязанности, причем это стремление должно быть следствием наших собственных усилий, а не результатом опять-таки чужого влияния, когда мы пассивны. Так как последняя заповедь безусловна, то необходимо также, чтобы человек основывал свою веру на ней как на максиме, согласно которой он начинает именно с улучшения жизни, каковое, стало быть, является высшим условием, единственно допускающим существование душеспасительной веры.

Церковная вера как историческая справедливо начинает с первого. Но поскольку она представляет собой лишь вспомогательное средство для чистой религиозной веры (в которой, собственно, и заключена цель), то

начинать следует с того, что является условием последней как практической, а именно с максимы деятельности, в то время как максима знания или теоретической веры должна только содействовать утверждению и осуществлению первой максимы.

При этом можно указать также, что согласно первому принципу вера (а именно вера в искупительную жертву за весь род человеческий) будет вменяться человеку в долг, а вера на основе добропорядочного поведения (как достигнутого с помощью высшего содействия) будет засчитываться ему в милость.

По второму же принципу все обстоит наоборот: доброе поведение в жизни, как высшее условие милости, есть безусловный долг, а, напротив, высшее искупление — только вопрос милости.

Первое (часто не без справедливости) упрекают в богослужебном суеверии, которое тем не менее способно соединять наказуемый образ жизни с религией. А второе — в естественном неверии, которое соединяет с определенным и обычно вполне примерным образом жизни равнодушие или даже дух сопротивления в отношении любого откровения. — Но это значило бы разрубить узел (через практическую максиму) вместо того, чтобы его (теоретически) развязать, что, конечно, допустимо в религиозных вопросах.

Живая вера в первообраз угодной богу человечности (в сына божьего) сама по себе относится к моральной идее разума, ибо последняя служит нам не только общим правилом, но также и побуждением; следовательно, все равно, начинаю ли я с этой веры как рациональной или с принципа доброго образа жизни. Напротив, вера в тот же самый первообраз в явлении (в богочеловеке) как эмпирическая (историческая) вера — не одно и то же с принципом доброго образа жизни (который должен быть рациональным), и было бы чем-то совсем другим начинать с такой веры[44] и пытаться выводить из нее добрый образ жизни, поскольку это повлекло бы за собой противоречие между двумя указанными выше положениями. Однако в явлении богочеловека объектом душеспасительной веры является, собственно, не то, чем оно действует на наши чувства или что может быть познано

через опыт, но лежащий в нашем разуме первообраз, который мы приписываем богочеловеку (ибо, насколько он позволяет постигнуть себя из своего примера, он этому первообразу вполне соответствует); а такая вера совпадает с принципом богоугодного образа жизни.

Здесь, следовательно, не два самих по себе различных принципа, которые, если действовать согласно одному или другому, поведут противоположными путями, — но лишь одна и та же практическая идея, из которой мы исходим, во-первых, поскольку она представляет первообраз как находящийся в боге и проистекающий от него, а во-вторых, поскольку она представляет этот первообраз находящимся в нас, — но в обоих случаях, поскольку она представляет его как мерило нашего образа жизни. И антиномия, следовательно, является только кажущейся, поскольку она по недоразумению принимает ту же самую практическую идею, взятую лишь в различном отношении, за два различных принципа. Но если бы историческую веру в действительность подобного, некогда происшедшего в мире явления захотели сделать условием единственно душеспасительной веры, то, разумеется, появились бы и два различных принципа (один эмпирический, другой рациональный), относительно которых по вопросу: следует ли исходить и начинать от первого или от второго — возникло бы настоящее столкновение максим, которого уже не смог бы сгладить никакой разум.

Положение: следует верить, что некогда один человек, который благодаря своей святости и заслугам как для себя (в отношении своего долга), так и для других (и их несовершенства относительно их долга), — сделал достаточно (о чем наш разум ничего не говорит), чтобы нам можно было надеяться, даже ведя добрый образ жизни, спастись только в силу этой веры, — это положение весьма существенно отличается от нижеследующего. Следует всеми силами святого образа мыслей и угодного богу образа жизни стремиться к тому, чтобы иметь возможность верить, что (для нас уже обеспеченная через разум) любовь бога к человечеству, поскольку оно обращает свои способности на следование его воле, вполне может, принимая во внимание честный образ мыслей, восполнить недостаток дела, каким бы образом это ни происходило.

Первое, однако, вряд ли доступно каждому (даже и неученому) человеку.

История показывает, что во всех формах религии господствовал этот спор двух принципов веры, ибо очищение от грехов (искупление) имелось во всех религиях, хотя они и располагали его там, где хотели. Впрочем, моральный задаток в каждом человеке со своей стороны не замедлял заставить выслушать и свои требования. И вместе с тем во все времена священники жаловались больше, чем моралисты, а именно они во всеуслышание (и с требованием к властям принять меры против этого беспутства) сетовали, что богослужение, введенное для примирения народа с небом и отвращения несчастий от государства, пребывает в забвении; а моралисты, напротив, писали о падении нравов, которое они очень часто относили на счет тех средств, с помощью которых священнослужители облегчали любому (даже погрязшему в самых чудовищных пороках) человеку примирение с божеством. Действительно, если уже существует неисчерпаемый фонд для погашения сделанных или будущих долгов, то человек может лишь постараться освободить себя от них (и, при всех притязаниях, с которыми выступает совесть, несомненно достигнет этого в первую очередь), причем намерение вести добрый образ жизни может быть отложено вплоть до того момента, когда люди впервые полностью освободятся от долгов. В силу этого нелегко представить себе другие последствия такой веры.

Но даже если эту веру представлять так, как будто она имеет столь исключительную силу и такое мистическое (или магическое) влияние, что, хотя она, насколько мы знаем, должна считаться только исторической, все же, если человек привержен к ней и связанным с нею чувствам, способна улучшить всего человека в самых его основах (сделать его новым человеком), — то и тогда на саму эту веру следовало бы смотреть как на непосредственно данную и ниспосланную с неба (наряду с исторической верой и под ее эгидой), где в таком случае все, что касается моральных свойств человека, в конце концов сводится к абсолютной воле бога: «Он милует, кого он хочет, и ожесточает, кого он хочет» 77[45]; понимаемое буквально,

данное положение представляет собой salto mortale человеческого разума.

Стало быть, как из заложенных в нас физических, так и моральных задатков, причем последние являются конечной основой и вместе с тем истолкователем всякой религии, необходимо следует, что последняя шаг за шагом отделяется, наконец, от всяких эмпирических основ своего определения, от всяких статутов, которые покоятся на истории и при посредстве церковной веры временно соединяют людей для содействия благу. В результате этого чистая религия разума в конце концов господствует над всеми, чтобы «бог был все во всем» 78. Оболочки, в которых эмбрион впервые образовал человека, должны отпасть, как только последнему надлежит появиться на свет божий. Помочи священной традиции, со своими привесками — статутами и церемониями, — которые в свое время сослужили добрую службу, становятся мало-помалу излишними и, наконец, превращаются в оковы, когда человек вступает в юношеский возраст. Пока он (род людской) «был ребенком, он был мудр, как дитя», и умел с теми правилами, которые были возложены на него без его участия, сочетать и ученость, и даже угодную церкви философию. «Но, когда он стал мужем, он отложил то, что было детским» 79. Унизительное различие между мирянами и клириками прекращается, и равенство возникает из истинной свободы, но без анархии, потому что каждый хотя и повинуется (не статутарному) закону, который он сам себе предписывает, вместе с тем должен смотреть на него как на открытую ему через разум волю миродержца, который всех невидимым образом соединяет под общим началом в государство, до сих пор скудно представленное и подготовленное видимой церковью.

Всего нельзя ожидать от внешней революции, которая бурно и насильственно делает свое весьма зависящее от благоприятных обстоятельств дело, в котором то, что однажды было упущено при основании нового правления, будет, к общему сожалению, в течение столетий пребывать в прежнем состоянии, поскольку этого уже нельзя изменить по крайней мере никак иначе, как только посредством новой (всегда опасной) революции.

В принципе чистой религии разума как постоянно совершающегося для всех людей божественного (хотя и не эмпирического) откровения должна быть заложена основа подобного перехода к этому новому порядку вещей, который, раз он постигается в чистом размышлении, будет происходить вплоть до завершения путем постепенно продвигающейся реформы, поскольку она должна быть человеческим делом. Ибо, что касается революций, которые могут сократить это движение вперед, то они остаются предоставленными провидению и не могут безвредно и планомерно вести к свободе.

Хотя можно со всем основанием сказать, что «царство божье к нам пришло» 80, если только принцип постепенного перехода церковной веры ко всеобщей религии разума и, таким образом, к (божественному) этическому государству на земле стал всеобщим и где-нибудь укоренился уже публично, — тем не менее полное осуществление его все еще бесконечно удалено от нас. Так как этот принцип содержит в себе основу непрерывного приближения к данному совершенству, то в нем, как в развивающемся и впоследствии воспроизводящем себя зерне, заключено (невидимым образом) то целое, которое некогда должно будет озарить мир и господствовать в нем. Ведь что до истины и добра (основа и понимание которых как свойство сердечного участия наличны в естественных задатках каждого человека), то стоит им однажды обрести публичное признание, и они, в силу естественного сродства с моральными задатками разумного существа вообще, передадутся всем и каждому. Препятствия, возникающие из политических гражданских причин, служат скорее к тому, что объединение людей для добра (которое, как только они однажды познакомятся с ним, никогда не покинет их мыслей) будет становиться только тем искреннее и глубже[46].

Это, следовательно, та незаметная для человеческого глаза, но постоянно совершающаяся деятельность доброго принципа, направленная на то, чтобы в человеческом роде как в единой общности по законам добродетели осуществить господство и царство добра, которое упрочит победу над злом и под своей властью обеспечит миру вечный мир.

ВТОРОЙ РАЗДЕЛ. ИСТОРИЧЕСКОЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЕ ПОСТЕПЕННОГО ОСНОВАНИЯ ГОСПОДСТВА ДОБРОГО ПРИНЦИПА НА ЗЕМЛЕ

От религии на земле (в самом узком значении слова) нельзя требовать никакой универсальной истории человеческого рода, поскольку такая религия, как основанная на чистой моральной вере, не имеет никакого публичного положения и каждый те успехи, которые он в ней сделал, может сознавать только для себя самого.

Тем самым одна лишь церковная вера есть то, от чего можно ожидать всеобщего исторического изображения, причем ее по многообразным и изменчивым формам сравнивают с единственной, неизменной чистой религиозной верой.

С той черты, где первая публично признает свою зависимость от ограничивающих условий последней и необходимость соединения с нею, всеобщая церковь начинает складываться в этическое государство божье и по твердо установленному принципу, который для всех людей и для всех времен один и тот же, начинает приближаться к его осуществлению.

Можно предвидеть, что эта история будет не чем другим, как только рассказом о постоянной борьбе между богослужебной и моральной религиозной верами, из которых первую, как историческую, человек постоянно склонен ставить выше, несмотря на то, что последняя никогда не отказывалась от своих притязаний на предпочтение, которого она заслуживает как единственно душеспасительная вера и в котором в конце концов наверняка утвердится.

Однако эта история может иметь единство лишь в том случае, если она ограничится только той частью человеческого рода, в которой стремление к единству всеобщей церкви зашло уже далеко в своем развитии, поскольку благодаря этому теперь по крайней мере открыто поставлен вопрос о различии веры разума и исторической веры и его решение превратилось в величайшую моральную проблему; ведь история законоположений различных народов, верования которых не имеют никакого общения между собой, не допускает никакого единства

церкви. К этому единству нельзя относить и того, что в одном и том же народе вдруг возникает какая-либо новая вера, которая значительно отличается от прежде господствовавшей, хотя бы первая несла в себе побудительные причины для нового рождения.

Ибо, если необходимо причислить последовательную смену видов веры к модификациям одной и той же церкви, должно существовать единство принципа; а история церкви и есть именно то, чем мы теперь занимаемся.

Мы можем, следовательно, излагать в этом разделе только историю той церкви, которая с самого начала заключала в себе зародыш и принципы объективного единства истинной и всеобщей религиозной веры, к которому она постепенно подходит все ближе и ближе. — Тогда оказывается прежде всего, что иудейская вера с той церковной верой, историю которой мы хотим рассмотреть, в целом и по существу совершенно не имеет никаких точек соприкосновения, т. е. не стоит ни в каком единстве по понятиям, хотя она ей непосредственно предшествовала и для основания этой (христианской) церкви дала физический повод.

Иудейская вера по своей первоначальной организации является совокупностью чисто статутарных законов, на которой было основано государственное правление; ведь те моральные элементы, которые — или в самом начале, или уже впоследствии — были в нее привнесены, безусловно не принадлежат иудейству как таковому. Последнее, собственно, — не религия, но лишь объединение массы людей, которые, поскольку они принадлежали к одному особому племени, организовались в единую общность под началом чисто политических законов и, стало быть, не образовали церкви. Иудейство скорее даже должно было быть чисто светским государством, так что, когда его терзали различные бедствия, в нем всегда пребывала (существенно присущая ему) вера, что некогда (с пришествием Мессии) оно вновь будет восстановлено. То обстоятельство, что данное государственное устройство имеет своей основой теократию (явным образом аристократию священников или вождей, которые гордились инструкциями, полученными непосредственно от бога), а

следовательно, почитается имя бога, который, впрочем, выступает здесь только как светский регент, не требующий совести и не имеющий к ней никаких претензий, — все это отнюдь еще не делает иудейство религиозным образом правления.

Доказательство того, что последним оно и не должно было быть, очевидно.

Во-первых, все его заповеди такого рода, что на них можно основать политический строй и они возлагаются как принудительные законы, ибо касаются только внешних действий. И хотя десять заповедей, если бы даже они и не были даны публично, уже имеют значение для разума как этические, в этом законодательстве даны не с требованием морального образа мыслей при их исполнении (в чем впоследствии христианство полагало свое главное дело), но внимание направлено только на внешнее их соблюдение.

Последнее ясно уже из того, что, во-вторых, все следствия из исполнения или нарушения из этих заповедей, всякая награда или наказание сводятся только к таким, какие в этом мире могут быть применены к каждому человеку, но сами по себе не имеют отношения к этическим понятиям; ведь в обоих случаях последствия должны затрагивать и потомство, которое ни в этих подвигах, ни в бесчинствах не принимало никакого практического участия, — что, если иметь в виду политическое устройство, во всяком случае может быть только мерой благоразумия для того, чтобы создать себе последователей, но в этическом отношении совершенно противно всякой справедливости. А так как без веры в будущую жизнь немыслима никакая религия, то иудейство как таковое, взятое в чистом виде, отнюдь не заключало в себе никакой религиозной веры.

Это подтверждается еще и следующим соображением. Едва ли можно сомневаться, что евреи так же, как и другие, даже самые грубые народы, не могли не иметь веры в будущую жизнь, а, стало быть, должны были иметь свое небо и свой ад, ибо эта вера в силу всеобщих задатков человеческой природы сама собой навязывается каждому. Следовательно, наверняка преднамеренно было сделано то, что законодатель этого народа — хотя бы самого этого законодателя

представляли как бога — все же не хотел иметь ни малейшего отношения к будущей жизни.

А это показывает, что он хотел основать только политическую, а не этическую общность. Но в первой вести речь о наградах и наказаниях, которые в этой жизни нельзя увидеть, было бы, при данном предположении, самым непоследовательным и нерасчетливым приемом. И, хотя вряд ли можно сомневаться также и в том, что евреи впоследствии, каждый для самого себя, создавали определенную религиозную веру, которую они присоединяли к артикулам своей статутарной веры, но все же первая никогда не входила в законодательство иудейства.

В-третьих, иудейство было настолько далеко от того, чтобы в свое время составить собой эпоху, причастную к существованию всеобщей церкви, или создать саму эту всеобщую церковь, что оно отказало всему роду человеческому в общении, считая себя особым народом — избранником Иеговы, народом, который ненавидел все прочие народы и потому был ненавидим каждым из них. При этом не следует переоценивать тот факт, что этот народ сотворил себе в качестве всеобщего миродержца единого бога, которого нельзя представить себе зримым образом. Ведь и у большинства других народов находят, что их вероучение сводилось к тому же и лишь из-за почитания прочих подчиненных главному могущественных меньших богов навлекало на себя подозрения в политеизме. Ибо бог, желающий только исполнения своих заповедей, для чего вовсе не требуется лучшего морального образа мыслей, не является все же тем моральным существом, понятие о котором мы считаем необходимым для религии. Последняя скорее уже была раньше, когда верили во многих такого рода могущественных невидимых существ — когда народ представлял их себе таким образом, будто они, при всем различии своих департаментов, все сходились в том, что удостаивают своего благоволения лишь того, кто всем сердцем прилежит к добродетели, — нежели потом, когда вера была посвящена только одному существу, но самое важное, однако, представлял собой его механический культ.

Мы можем, следовательно, всеобщую церковную историю, поскольку

она должна составлять систему, начинать не иначе, как с истоков христианства, которое, будучи окончательным отходом от иудейства, где оно возникло, было основано на совершенно новом принципе и произвело полную революцию в вероучении.

Те усилия, которые проповедники первого прилагали или поначалу могли приложить, дабы из обоих вывести единую связующую путеводную нить, желая при этом считать новую веру только продолжением старой, которая будто бы все грядущие события заключала уже в своих прообразах, — показывали слишком ясно, что им следовало или важно было лишь найти самые подходящие средства для того, чтобы ввести чистую моральную религию вместо старого культа, к которому народ весьма сильно привык, и вместе с тем не выступить слишком резко против предрассудков последнего. Уже последовавшая отмена телесного отличия (обрезания), которое этому народу служило для совершенного обособления от прочих, позволяет думать, что новая (ни к статутам старой и вообще ни к каким статутам не привязанная) вера должна была заключать в себе одну для всего мира, а не только для единственного народа значимую религию.

Следовательно, из иудейства, но уже не из патриархального, без всякой чуждой примеси, опиравшегося только на свое собственное политическое устройство (которое тогда уже очень сильно пошатнулось), но из иудейства, к которому примешалась религиозная вера, мало-помалу возникшая из признанных там публично моральных учений, в положении, когда до этого прежде невежественного народа дошла слишком чужая (греческая) мудрость, которая предположительно содействовала его просвещению с помощью понятий добродетели и под давящим гнетом установленной веры подготовляла революцию, при возможности уменьшить власть священников путем подчинения их верховной власти народа, который равнодушно смотрел на всякую чужую народную веру, — вот из такого иудейства внезапно, хотя и не без некоторой подготовки, поднялось христианство.

Учитель евангельский провозгласил себя посланником неба и с высота всего достоинства такого посланничества провозгласил рабскую веру (в

богослужебные дни, формулы и обряды) саму по себе ничтожной, а, напротив, моральную веру, которая одна только освящает человека, «как отец ваш на небесах свят есть» 81, и в добром жизнеповедении доказывает свою истинность, объявил единственно душеспасительной. А затем он учением и страданиями вплоть до незаслуженной и вместе с тем полной величия смерти[47] в своем лице дал пример, соответствующий первообразу единственно богоугодной человечности, т. е. он представляется вновь возвращенным на небо, с которого он сошел, в то время как свою последнюю волю (словно в некоем завете) он облек в слова.

Что же касается власти воспоминаний о его заслуге, учении и примере, то можно сказать, что «он (идеал богоугодной человечности) тем не менее остается со своими учениками по конца мира» 82. Это учение, которое, если бы дело шло об исторической вере относительно происхождения и, быть может, сверхземного достоинства его личности, нуждалось бы в подтверждении посредством чуда, может тем не менее, как относящееся только к совершенствующей душу моральной вере, обойтись и без подобных доказательства своей истинности, — было снабжено в священной книге еще чудесами и тайнами, обнародование которых в свою очередь, тоже представляет собой чудо и требует исторической веры; а последняя может быть удостоверена и твердо определена в своем значении и смысле не иначе, как только с помощью учености.

Впрочем, всякая вера, которая как историческая основывается на книгах, нуждается для своего удостоверения в ученой публике способной известным образом, проследить ее через современных ей писателей, не возбуждающих никакого подозрения в особом уговоре с первыми распространителями этой веры и сохраняющих неразрывную связь с нашим теперешним писательством. Однако чистая вера разума не нуждается в подобном удостоверении, а доказывает сама себя.

Во времена этой революции в народе, который властвовал над иудеями и был распространен даже в их краю (в римском народе), уже существовала такая ученая публика, от которой через непрерывный ряд писателей к нам дошла и история тогдашнего времени, поскольку дело

касается событий политического характера. К тому же народ этот, хотя его мало занимала религиозная вера неримских подданных, отнюдь не был настроен скептически в отношении чудес, которые должны были публично свершаться среди последних. И тем не менее, будучи современниками указанных событий, эти писатели ни словом не упомянули ни о чудесах, ни об этой, несомненно, публично происходившей революции, которую римляне (в религиозном отношении) вызвали в среде подвластного им народа. Лишь затем, с опозданием более чем на одно поколение, они занялись расследованием этой, до сих пор остававшейся неведомой им, перемены в верованиях (принявшей до известной степени публичную форму). Но в их собственных анналах мы не должны искать истории ее первых шагов.

С этого момента вплоть до того времени, когда христианство само создало для себя ученую публику, история его темна, и, следовательно, для нас остается неизвестным, какое влияние оказывало это учение на моральность своих приверженцев — были ли первые христиане действительно морально лучшими людьми, или людьми обычной мерки. Но и с тех пор, как оно дало ученую публику или по крайней мере вступило в ее общие ряды, история христианства в том, что касается благодатного воздействия, которого с полным правом можно ожидать от моральной религии, отнюдь не служила к его рекомендации.

Как мистический фанатизм отшельнической и монашеской жизни и превознесение святости состояния безбрачия сделали огромное число людей бесполезными для жизни; как сопутствовавшие этому мнимые чудеса держали народ в тяжких оковах слепого суеверия; как в посягающей на свободных людей иерархии поднялся страшный голос правоверности из уст притязавших на исключительное призвание толкователей Писания, и христианский мир из-за споров о вере (в которых, если не призвать в истолкователи чистого разума, безусловно нельзя достичь никакого согласия) разделился на ожесточенно враждовавшие партии; как на Востоке, где государство самым забавным образом возилось со статутами веры священников и поповства вместо того, чтобы ограничить последних исключительно

тесными рамками ученого сословия (из которого они всегда склонны пере ходить в правящее сословие), — как, говорю я, это государство в конце концов самым неизбежным образом должно было стать добычей внешних врагов, которые уничтожили наконец господствовавшую в нем веру; как на Западе, где вера взошла на свой собственный независимый от мирской власти трон, надменный наместник бога поколебал и сделал бессильными гражданский поря док и науки (которые поддерживали последний); как обе христианские части мира — подобно растениям и животным, которые, будучи от болезни близки к своему разрушению, привлекают довершающих его насекомых — подверглись нападению варваров; как в западной части духовный владыка повелевал ко ролями и карал их, как детей, волшебным жезлом грозного отлучения и подстрекал их на опустошительные войны в других частях света (крестовые походы), на вражду друг к другу, поощрял возмущение подданных против господ и кровожадную ненависть против иначе думающих приверженцев одного и того же всеобще го так называемого христианства; как все еще можно опасаться подобных раздоров, корень которых таится в недрах деспотически-повелевающей церковной веры и которым даже теперь только ради политических интересов не дают вылиться в насильственные выступления, — вот история христианства (которая, поскольку оно должно было быть воздвигнуто на исторической вере, и не могла сложиться как-нибудь иначе).

И, окинув ее, как цельную картину, одним взглядом, вполне можно было бы оправдать восклицание: Tantum religio potuit suadere malorum ! 83 — когда бы из самого факта основания христианства не вытекала всегда с достаточной ясностью та мысль, что у него не могло быть изначально другого истинного намерения, кроме того, чтобы ввести чистую религиозную веру, в отношении которой не может быть никаких спорных мнений. И вся эта суета, потрясшая и разобщившая человеческий род, произошла лишь потому, что в результате известной склонности человеческой природы то, что изначально признано было служить учреждению чистой религиозной веры, а именно тому, чтобы нацию, привыкшую к старой исторической вере, с помощью собственных ее предрассудков обрести для новой, — впоследствии стало фундаментом всеобщей мировой религии.

Если бы меня спросили, какое время во всей до сих пор известной церковной истории было наилучшим, то я не колеблясь сказал бы: это — настоящее время, потому, собственно, что стоит лишь дать зерну истинной религиозной веры — так, как оно теперь заложено в христианском мире, пусть и отдельными лицами, но публично, — возможность беспрепятственно развиваться все больше и больше, чтобы от этого можно было ожидать постоянного приближения к той навеки объединяющей всех людей церкви, которая создает видимое представление (схему) невидимого царства божьего на земле.

В делах, которые по своей природе должны быть моральными и улучшающими душу, разум, высвобождающийся из-под гнета постоянно подверженной произволу истолкователей веры, во всех странах нашей части света среди истинных почитателей религии вообще (хотя и не везде публично) принял, прежде всего, принцип надлежащей умеренности в суждениях обо всем, что называется откровением; и поскольку никто не может оспаривать даже возможности Писания, которое по своему практическому со держанию заключает в себе нечто божественное, на него и правда можно (именно в отношении того, что в нем есть исторического) смотреть как на божественное откровение. Точно так же объединения людей в одной религии невозможно достичь и упрочить без священной книги и основанной на ней церковной веры. И поскольку, судя по тому, в каком состоянии находится в настоящее время человеческое усмотрение, едва ли кто-нибудь будет ждать нового откровения, даруемого в новых чудесах, — то было бы самым разумным и справедливым пользоваться этой книгой, раз она уже существует, для церковного употребления и не умалять ее значения бесполезными и произвольными нападками, никому вместе с тем не навязывая веры в нее как в нечто необходимое для блаженства.

Второй принцип таков: поскольку священная история, которая сообразуется только с надобностями церковной веры, сама по себе не может и не должна иметь безусловно никакого влияния на принятие моральных максим, а должна быть придана последней только для живого изображения ее истинного объекта (добродетели, стремящейся к святости), она всегда должна быть излагаема и объясняема как нечто имеющее своей целью моральность, но при этом заботливо и (так как

преимущественно обыкновенный человек имеет в себе постоянную склонность переходить к пассивной[48] вере) неоднократно должна внушать, что истинная религия состоит не в знании или исповедании того, что бог сделал или делает для нашего спасения, но в том, что мы сами должны делать, чтобы стать достойными этого. А это никогда не может быть ничем другим, как только тем, что для себя и в себе обладает несомненной и безусловной ценностью и, следовательно, одно только делает нас угодными богу; а в необходимости этого каждый человек должен быть вполне уверен и без всякой богословской учености.

Долгом правительства является не препятствовать тому, чтобы эти правила стали публичными. Но было бы слишком смело и падало бы на личную ответственность каждого вторгаться при этом в ход божественного провидения и, покровительствуя известным церковным учениям, которые в лучшем случае имеют за собой только вероятность, приданную им учеными, подвергать таким образом искушению добрую совесть подданных, предоставляя или отказывая им в известной гражданской и обычно для каждого доступной привилегии[49], что — если не принимать в счет ущерба, который тем самым наносится священной в данном случае свободе, — едва ли может создать для государства добрых граждан. И кто из тех, которые вызываются препятствовать подобному свободному развитию божественного задатка ко благу мира или предлагают подобные меры, захотел бы, если он, призвав на совет свою совесть, подумает об этом, взять на себя ответственность за все то зло, которое может возникнуть из такого насильственного вмешательства, которое на долгое время задержит продвижение в добре, намеченное в планах мироправления, и даже, может быть, даст толчок к движению в обратном направлении, хотя совершенно остановить это движение невозможно никакой человеческой властью и никакими мерами? Наконец, царство небесное, поскольку дело касается руководящих планов провидения, представляется в этой истории не только словно в некоем хотя и отдаленном до известного времени, однако никогда совершенно не прерывавшемся приближении, но и в его пришествии. В данном случае

это можно истолковать как символическое представление, направленное исключительно на большее оживление надежды и мужества, и как стремление к этому царству, если данное историческое повествование является еще и предсказанием (как в книгах Сивиллы) о завершении этого великого изменения в мире в картине видимого царства божьего на земле (под управлением его вновь нисходящего заместителя и наместника) и блаженства, которое в этом царстве — после отделения и изгнания мятежников, пытающихся еще раз оказать ему сопротивление, — должно вкушаться уже здесь, на земле, при совершенном уничтожении последних и их пред водителя (в Апокалипсисе), и таким образом конец света заключает историю. Учитель евангелия показал своим ученикам царство божье на земле только с блестящей, возвышающей душу моральной стороны, а именно как достойность быть гражданами божественного государства, и наставил их в том, что они должны были делать, не только для того, чтобы самим этого достигнуть, но и для того, чтобы с другими единомышленниками и, если возможно, со всем родом человеческим соединиться там. Что же касается блаженства, составляющего другую часть неизбежных человеческих желаний, то на него, как он предсказал им, в земной жизни они не смогут рассчитывать. Он скорее готовил их к великим печалям и к великим пожертвованиям. Но к этому (ибо полного отречения от физического элемента в блаженстве человека, пока он существует, предполагать нельзя) он прибавлял: «Радуйтесь и утешайтесь; велика награда ваша на небесах» 8 4. Приведенное дополнение к истории церкви, которое касается ее будущего и последней судьбы, представляет ее в конце концов как торжествующую церковь, т. е. после победы над всеми препятствиями, увенчанною блаженством еще здесь, на земле. — Отторжение добрых от злых, которое во время продвижения церкви к ее совершенству не могло быть совместимо с этой ее целью (ибо смешение их друг с другом было для этого прямо необходимо — отчасти, чтобы для первых служить точильным камнем добродетели, отчасти же, чтобы с помощью их примера отвлекать от зла и других), представляется, по полном завершении божественного государства, как его конечное следствие. К этому присоединяется и последнее доказательство его непоколебимости, рассматриваемой как могущество, — его победа над

всеми внешними врагами, которые также рассматриваются как объединенные в государстве (в царстве ада), чем тогда и оканчивается вся земная жизнь, ибо «последний враг (доброго человека), смерть, истребится» 85 и для обеих сторон — одной во благо, другой на погибель — начинается бессмертие, форма церкви сама собой расторгается, наместник на земле вступает в один класс с теми людьми, которые возвысились до него как граждане неба, и таким образом бог есть все во всем[50] 86. Это представление исторического рассказа о грядущих поколениях, которое само по себе не есть история, являет собой прекрасный идеал осуществленной путем введения истинной всеобщей религии и в вере предвидимой моральной мировой эпохи вплоть до ее завершения; последнее мы не обозреваем как эмпирическое завершение, но, постоянно продвигаясь и приближаясь к высшему возможному на земле благу (в котором нет ничего мистического, а все естественным образом сводится к моральной стороне), мы в этом завершение лишь заглядываем, т. е. можем делать для него приготовления. Явление антихриста, хилиазм, оглашение близости конца мира — все это в освещении разума может принимать положительное символическое значение, и последнее, будучи представляемо здесь (подобно концу жизни — близко или далеко) не как предвидимое заранее событие, только очень хорошо выражает необходимость всегда быть в готовности к нему, а на деле (если данному символу придают интеллектуальный смысл) всегда рассматривать себя как призванных граждан божественного (этического государства), («Когда же приходит царство божье?» — «Царство божье приходит не в видимом образе. И нельзя сказать: вот оно здесь или вот оно там. Поэтому знайте, что царство божье внутри вас есть»[51] (Лука, XVII, 21—22).

ОБЩЕЕ ЗАМЕЧАНИЕ. [О ТАЙНАХ]

Во всех видах веры, которые относятся к религии, исследование неизбежно наталкивается за их внутренними свойствами на тайну, т. е. на нечто священное, что хотя и известно каждому в отдельности, но не может быть общественным достоянием, т. е. не может быть сообщено всем. — Как нечто священное, оно должно быть моральным, а

следовательно, предметом разума, и внутренним образом может быть признано достаточным для практического применения. Но как нечто тайное оно все же недостаточно для применения теоретического, ибо в таком случае его можно было бы объяснить каждому, а стало быть, также и внешним, т. е. публичным образом.

Веру в нечто, что мы должны тем не менее рассматривать как священную тайну, можно представить или как боговдохно венную, или как веру чистого разума. Не чувствуя за собой большой необходимости принудительно признавать первую, мы установим себе максимой держаться последней. — Чувства — это еще не познания и, следовательно, не объясняют никакой тайны. А так как последняя имеет отношение к разуму, но все же не может быть общим достоянием, то каждому следует (если она такова) искать ее только в своем собственном разуме.

Невозможно a priori и объективно решить, бывают ли такие тайны или нет.

Мы, следовательно, должны непосредственно искать во внутреннем, субъективном свойстве наших моральных задатков средство увидеть, имеются ли в нас таковые. Однако мы не имеем права причислять к священным тайнам не постижимые для нас основы морального, которые, правда, могут быть известны публично, но причина которых нам не дана; мы можем причислить к ним только то одно, что дано нам для познания, но не может стать публичным достоянием. Так и свобода — свойство, которое становится известным человеку из определимости его произвола через безусловный моральный за кон, не есть тайна, ибо ее познание может быть каждому сообщено, но неисследимая основа этого свойства — тайна, поскольку она не дана нам для познания. Вместе с тем эта свобода есть единственное, что, будучи применено к конечному объекту практического разума, к реализации идей моральной конечной цели, неизбежно ведет нас к священным тайнам[52].

Так как человек не может сам реализовать идею высшего блага, неразрывно соединенную с чисто моральным образом мыс лей (не

только со стороны относящегося к ней блаженства, но и со стороны необходимого объединения людей для общей цели), хотя действовать в этом направлении есть его долг, — то он находит для себя необходимой веру в содействие или в существование морального миродержца, лишь с помощью которого эта цель становится возможной, и перед ним открывается бездонная тайна того, что при этом делает бог, и следует ли вообще приписывать ему (богу) нечто и что именно. Между тем человек в каждом долге не познает ничего другого, кроме того, что он сам должен делать, чтобы быть достойным неизвестного или по крайней мере непонятного ему восполнения.

Эта идея о моральном миродержце является задачей для нашего практического разума. Нам не столько важно знать, что такое бог сам по себе (по своей природе), сколько что такое он для нас как моральное существо, хотя в интересах этого отношения мы должны мыслить и принимать свойства божественной природы таким образом, как это в данном случае диктуется его абсолютным совершенством, необходимым для исполнения его воли (например, понимать его как неизменное, всеведущее, все могущее и т. д. существо), и вне этого отношения ничего в боге понять не можем.

Соответственно данной потребности практического разума всеобщая истинная религиозная вера есть вера в бога 1) как во всемогущего творца неба и земли, т. е. в моральном смысле как в святого законодателя, 2) как в хранителя человеческого рода, т. е. благого правителя и морального опекуна его, 3) как в блюстителя своего собственного священного закона, т. е. как в праведного судью.

Эта вера, собственно, не заключает в себе никакой тайны, ибо она выражает исключительно моральное отношение бога к человеческому роду. Она сама собой напрашивается разуму каждого человека и потому встречается в религии большинства цивилизованных народов[53]. В понятии о народе как общности, в которой подобная троякая сила (pouvoir) всегда должна быть мыслима, заключено то, что эта общность представляется здесь только как этическая.

Поэтому указанное троякое качество высшего морального главы

человеческого рода может быть мыслимо соединенным в одном и том же существе, которое в юридически-гражданском государстве по необходимости должно разделяться между тремя различными субъектами[54].

Но поскольку эта вера, которая (в интересах религии вообще) освобождает моральное отношение человека к высшему существу от вредного антропоморфизма и соразмеряет его с подлинной нравственностью народа божьего, впервые является миру публично воплощенной в (христианском) вероучении и только в нем, то ознакомление с ней можно назвать откровением того, что для людей, по их собственной вине, до сих пор было тайной.

А именно в этом откровении говорится, во-первых: не следует представлять себе высшего законодателя как такового ни милостивым, а значит, снисходительным (терпимым) к человеческим слабостям, ни деспотичным, повелевающим по своему неограниченному праву, а его законы следует представлять не как произвольные, несродные с нашими понятиями о нравственности, но как направленные к святости человека. Во-вторых, следует полагать его доброту не в безусловном благоволении к своим творениям, но в том, что он прежде всего смотрит на их моральные свойства, которыми они Могли бы быть ему угодны, и только тогда восполняет их неспособность удовлетворить этому условию их собственными силами. В- третьих, его справедливость следует представлять себе не как благосклонную и доступную просьбам (что заключало бы в себе противоречие) и еще менее как выражающуюся в качестве святости законодателя (перед которой ни один человек не прав), но лишь как ограничение благости на условии соответствия людей святому закону, поскольку они, как дети человеческие, могли бы сообразоваться с его требованиями.

Одним словом, богу угодно быть почитаемым в трояком специфически-различном моральном качестве, для которого название разных (не физических, но моральных) личностей одного и того же существа — отнюдь не неудачное выражение. Этот символ веры выражает вместе с тем и всю чистую моральную религию, которая без этого различия подверглась бы опасности — по склонности людей мыслить себе

божество как верховного главу человеческого (ибо в его управлении эти три качества обычно не отделяются друг от друга, но часто смешиваются и сливаются воедино) — выродиться в антропоморфическую раб скую веру.

Но если эту веру (в божественное триединство) следует рассматривать не только как представление о некоей практической идее, но как долженствующую представить то, что есть бог сам по себе, — то она превосходила бы все человеческие понятия и была бы, следовательно, тайной откровения, не достижимой для познавательной способности человека, и говорить о ней как таковой можно было бы только в этом отношении. Подобная вера, трактуемая как расширение теоретического познания божественной природы, была бы только исповеданием совершенно непостижимого для людей и — если они мнят, что понимают его, — антропоморфического символа церковной веры, что ни в малейшей степени не способствует нравственному улучшению.

Лишь то, что хотя бы в практическом отношении можно вполне понять и постигнуть, но что в смысле теоретическом (определение природы объекта самого по себе) превышает все наши понятия, — есть тайна (в одном отношении) и все-таки может быть дано в откровении (в некотором другом отношении). К последнему роду относится и вышеназванная тайна, которую можно разделить на три тайны, открытые для нас в нашем собственном разуме.

• Тайна призвания (людей как граждан к этическому государству). — Мы не можем мыслить себе всеобщее безусловное подчинение человека божественному законодательству иначе, как лишь постольку, поскольку мы считаем себя вместе с тем и его творениями, — точно так же, как и на бога можем смотреть как на основоположника всех естественных законов лишь потому, что он творец всех вещей природы. Но для нашего разума совершенно непостижимо, каким образом существо может быть создано для свободного применения своих сил. Ведь мы, согласно принципу причинности, не можем приписывать существу, которое считается порожденным, никакой другой внутренней основы его действий кроме той, которую закладывает в нем производящая его причина, определяющая (стало быть, внешним

образом) тогда и каждое его действие; само же это существо, значит, не будет свободным. Следовательно, божественное, священное и поэтому лишь к свободным существам применимое законодательство не может быть соединено в усмотрении нашего разума с понятием их сотворенности, а существа эти надлежит рассматривать только как уже существующие свободные существа, подлежащие определению не через их естественную зависимость в силу сотворенности, но лишь через моральное, по законам свободы возможное принуждение, т. е. через призвание к гражданству в божественном государстве. И если с моральной стороны призвании к этой цели совершенно ясно, то для спекуляции возможность существования призванных — непроницаемая тайна.

• Тайна искупления. Человек, насколько мы его знаем, испорчен и сам по себе отнюдь не соответствует этому священ ному закону. Тем не менее, если благость божья как бы призвала его к существованию, т. е. пригласила к существованию особого рода (в члены небесного царства), то бог должен иметь и средства, чтобы восполнить у людей недостаток необходимой пригодности к этому из полноты своей собственной святости. Однако это противоречит самопроизвольности (предполагаемой в отношении всего морального добра или зла, которое человек может иметь в себе), по которой подобное благо не может происходить от кого-либо иного, как лишь от самого человека, если оно должно быть ему зачтено.

Следовательно, насколько усматривает разум, никто другой не может заменить здесь человека благодаря избытку своего благого поведения и через свои заслуги, или же, если допустить нечто подобное, такое принятие может быть необходимо лишь в моральном отношении, ибо для умствования это недосягаемая тайна.

3. Тайна избрания. Если подобное искупление через заместителя допускается как возможное, то все же принятие его в моральной вере есть определение воли к добру, предполагающее богоугодный образ мыслей в человеке, хотя он по естественной внутренней испорченности и не способен своими силами осуществить последний. Однако то обстоятельство, что в нем должна действовать божественная благодать,

которая одному доставляет это содействие, и не по его делам, а в силу необусловленного решения о нем, а другому отказывает в этом, и, таким образом, одна часть нашего рода предызбирается к блаженству, а другая — к вечному осуждению, — не дает, в свою очередь, никакого понятия о божественной справедливости, но во всяком случае должно быть отнесено к той мудрости, правила которой представляют для нас совершенную тайну.

Об этих тайнах, поскольку они касаются моральной истории жизни каждого человека — как именно получается, что в мире вообще есть нравственное добро или зло и (так как последнее присуще всем людям и во всякое время) как из этого последнего может возникнуть первое и возродиться в том или ином человеке или почему, если это происходит с некоторыми, другие составляют исключение, — бог ничего нам не открыл и ничего открыть не может, ибо мы, разумеется, этого не поняли бы[55].

Все обстоит так, как если бы мы то, что случается, хотели относительно человека объяснить и сделать для нас понятным из его свободы, однако бог, хотя он и открыл нам свою волю через моральный закон в нас, но причины, по которым совершается или не совершается свободное действие на земле, оставил в той же тьме, в которой для человеческого исследования должно оставаться все, что, подобно истории, тем не менее надлежит постигать из свободы по закону причин и следствий[56].

В отношении же объективного правила нашего поведения все, в чем мы нуждается, нам достаточно открыто (через разум и Писание), и это откровение в то же время понятно каждому человеку.

То, что человек моральным законом призван к доброму образу жизни, что он, основываясь на заложенном в нем неугасимом уважении к этому закону, находит в себе призвание доверять этому доброму духу и надеяться, как это и бывает, удовлетворить его, наконец, что он, сопоставляя последнее ожидание со строгой заповедью закона, должен постоянно испытывать себя как бы для необходимого отчета перед судьей, — этому поучают и к этому побуждают одновременно разум, сердце и совесть. Было бы нескромно требовать, чтобы нам было

открыто большее. А если это в ком-нибудь и бывает, то он не должен причислять этого ко всеобщей человеческой потребности.

Но хотя обнимающая все названные тайны в единой формуле великая тайна может стать понятной для каждого человека с помощью его собственного разума как практически необходимая идея религии, все же можно сказать, что она — дабы стать основой по преимуществу публичной религии — впервые должна быть открыта нам тогда, когда она публично излагается и превращается в символ совершенно новой религиозной эпохи.

Торжественные формулы обычно заключают в себе свой собственный, только для членов особого объединения (цеха или общности) определенный, порой мистический и не для каждого понятный язык, которым и надлежит (ради уважения) пользоваться лишь в торжественных случаях (например, если кто-либо должен быть принят в члены отличного от всех прочих сообщества). Но высшая, для человека никогда вполне не достижимая цель морального совершенства бренных творений — это любовь к закону.

Соответственно этой идее принцип веры в религии звучал бы так: «Бог есть любовь» 88. В нем можно почитать любящего (любовью морального благоволения к людям, поскольку они со ответствуют этому его святому закону) отца; далее, в нем, поскольку он представляется в своей всеобъемлющей идее, т. е. в им самим рожденном и возлюбленном первообразе человечности, можно почитать его сына; наконец, поскольку он указанное благоволение ограничивает на условиях соответствия людей условиям этой любви благоволения и этим проявляет любовь как покоящуюся на мудрости — святого духа[57]. Но нельзя призывать его в столь многообразных личностях (ибо это намекало бы на различие сущностей, а он всегда есть только один-единственный предмет). Напротив, следует призывать его во имя этого, даже им самим выше всего почитаемого и любимого предмета пребывать в моральном единстве с которым есть наше желание и вместе с тем наш долг. В остальном теоретическое исповедание веры в божественную природу в этом трояком качестве принадлежит к чисто классической формуле церковной веры, чтобы отличать ее от других

видов веры, выводимых из исторических источников, с которой немногие люди в состоянии соединить ясное и определенное (не подверженное лжетолкованию) понятие и разъяснение которой более подобает наставникам в их взаимоотношениях (как философским или ученым истолкователям священной книги), дабы объединиться в толковании ее смысла, где не все рассчитано на обычную способность восприятия или даже на потребности этого времени — ведь слепая вера в букву скорее портит, чем улучшает истинный религиозный образ мыслей.

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ. О СЛУЖЕНИИ И ЛЖЕСЛУЖЕНИИ ПОД ГЛАВЕНСТВОМ ДОБРОГО ПРИНЦИПА, ИЛИ О РЕЛИГИИ И ПОПОВСТВЕ

Можно считать уже началом господства доброго принципа и признаком того, что «приходит к нам царство божье» 93, если хотя бы лишь основы его организации начинают становиться публичными; ведь тогда в мире рассудка уже существует то, основы чего, на которых только и может осуществиться царство божье, повсюду пустили корни, хотя полное его развитие и проявление в чувственном мире все еще отодвинуто в необозримую даль.

Мы уже видели, что объединение в одну этическую общность —это своего рода обязанность (officium sui generis). И хотя каждый повинуется своему частному долгу, отсюда может следовать лишь случайное соглашение всех ради одного общего блага, и для этого не нужно никакого особого учреждения; но на соглашение нельзя надеяться, пока взаимное единение людей для одной и той же цели и построение общности на основе моральных законов как объединенной и потому более могущественной силы, способной противостоять всем нападкам злого принципа (ведь иначе сами люди искушают друг друга на служение в качестве орудий последнего), не станет особой задачей.

Мы видели также, что создание такой общности, как царство божье, предпринимается людьми только через посредство религии, и, наконец, дабы последняя стала публичной (что необходимо для общности), эта общность может представляться в чувственной форме

церкви, организация которой, следователь но, должна быть обязательным для людей делом, которое пре доставлено им и которого от них можно требовать.

Но построение церкви как общности по законам религии требует, по-видимому, большей мудрости (как по проницательности, так и по доброму образу мыслей), чем та, которую можно признать за людьми. Кроме того, моральное благо, имеемое в виду при создании подобной организации, должно, очевидно, уже предполагаться для людей в подобном этому намерении. Применительно к делу утверждение, что люди должны основывать царство божье (хотя столь же правильно будет сказать, что они могут основать царство людского монарха), выглядит лишенным смысла. Бог сам должен быть основателем своего царства. Но так как мы не знаем, что бог непосредственно делает, чтобы воплотить в действительности идею своего царства, быть гражданами и подданными которого мы считаем нашим моральным призванием, а знаем лишь то, что мы должны делать, чтобы стать достойными участия в нем, — то эта идея (она может пробуждаться и получать признание в человеческом роде с помощью разума или через Писание) обязывает нас к устроению церкви, где в последнем случае сам бог является основателем и творцом основного закона, а люди, как члены и свободные граждане этого государства, во всех случаях являются инициаторами его организации. И тогда те из них, которые соответственно последней управляют публичными делами, составляют администрацию церкви как ее слуги, а все прочие составляют подчиненное ее законам содружество — общину.

Поскольку чистая религия разума как публичная религиозная вера допускает только чистую идею церкви (а именно невидимой) и лишь видимая церковь, основанная на статутах, нуждается в организации через людей и способна к ней, то на служение под началом доброго принципа в первой нельзя смотреть как на служение церкви и религия разума не имеет никаких узаконенных служителей в качестве должностных лиц этической общности.

Каждый член последней получает приказания непосредственно от высшего законодателя. Но так как в отношении всех наших

обязанностей (которые в совокупности мы должны рассматривать как божественные заповеди) мы всегда находимся как бы в услужении богу, то чистая религия разума будет иметь всех благомыслящих людей своими служителями (для чего не нужно быть чиновниками), хотя это отнюдь не сделает их слугами церкви (в частности, видимой), о которой единственно здесь и идет речь.

Ведь поскольку каждая построенная на статутарных законах церковь может быть истинной лишь в той степени, в какой она заключает в себе принцип постоянного приближения к чистой вере разума (той, которая, если она становится практической, в каждой вере, собственно, и составляет религию) и постепенного освобождения от церковной веры (от того, что в ней есть исторического), —то в отношении указанных законов и должностных лиц основанной на этих законах церкви мы все же можем предполагать и служение (cultus) церкви в отмеченном выше смысле, а именно лишь постольку, поскольку последняя своим учением и своей организацией постоянно направлена к данной конечной цели (публичной религиозной вере).

Напротив, служители церкви, не принимающие этого во внимание, но скорее считающие максиму непрерывного приближения к указанной цели чем-то предосудительным, а привязанность к исторической и статутарной части церковной веры исключительно душеспасительным делом, — по справедливости могут быть обвинены в лжеслужении церкви или (тому, что она представляет) этической общности под главенством доброго принципа.

Под лжеслужением (cultus spurius) понимается убеждение служить кому-нибудь такими действиями, которые на самом деле отдаляют намеченную цель. В религиозной же общности это происходит в том случае, если нечто, имеющее значение лишь как средство исполнения высшей воли, выдается за нее самое и становится на место того, что делает нас непосредственно угодными богу; а в результате этого божественные намерения становятся тщетными.

ПЕРВЫЙ РАЗДЕЛ. О СЛУЖЕНИИ БОГУ В РЕЛИГИИ ВООБЩЕ

Религия (рассматриваемая субъективно) есть познание всех наших

обязанностей как божественных заповедей[58].

Та религия, в которой я заранее должен знать, что нечто есть божественная заповедь, дабы признавать это моим долгом, есть религия откровенная (или нуждающаяся в откровении). Напротив, та, в которой я сначала должен знать, что нечто есть долг, прежде чем я могу признать это за божественную заповедь, — это естественная религия.

Того, кто лишь естественную религию признает морально необходимой, т. е. своим долгом, можно также назвать рационалистом (в делах веры). Если он отрицает реальность всякого сверхъестественного божественного откровения, он именуется натуралистом. Если же он и признает последнее, но утверждает, что знать и принимать его за действительное для религии совершенно не обязательно, то его можно было бы назвать чистым рационалистом. Но если веру в откровение он считает необходимой для всеобщей религии, то его можно назвать супранатуралистом в делах веры.

Рационалист может, по смыслу этого своего наименования, сам по себе держаться в пределах человеческого усмотрения. Поэтому он никогда не может, как натуралист, отрицать или оспаривать ни внутреннюю возможность откровения вообще, ни необходимость его как божественного средства для введения истинной религии, ибо здесь ни один человек ничего не может сделать только с помощью разума. Следовательно, спорный вопрос может касаться только взаимных притязаний чистого рационалиста и супранатуралиста в делах веры или того, что тот или другой из них принимает как необходимое и достаточное для единственно истинной религии или только как случайное в ней.

Если подразделять религию на основании ее первоначального происхождения и ее внутренней возможности (где она будет делиться на естественную и откровенную), но лишь согласно тому свойству, которое делает ее способной к внешнему сообщению, то она может быть двух родов: либо естественной, в которой (раз она существует) каждый способен убедиться с помощью своего собственного разума, либо ученой религией, в которой других людей можно убедить только

посредством учености (которой и через которую они и должны руководиться).

Это различие очень важно, ибо из одного только происхождения религии нельзя сделать никаких выводов относительно ее пригодности или непригодности в качестве всеобщей человеческой религии, так как последнее зависит от ее свойства быть или не быть всеобщесообщаемой. А вышеуказанное свойство составляет существенный характер той религии, которая должна связать всех людей.

Следовательно, естественная религия может быть в то же время и откровенной, если она построена так, что люди посредством простого применения своего разума сами собой могут и должны прийти к ней, хотя бы это произошло не так скоро и не в таком объеме, как желательно. Значит, откровение ее в известное время и в известном месте может быть мудрым и для человеческого рода весьма полезным — в том именно смысле, что если таким образом введенная религия уже существует и получила общественное признание, то с этих пор каждый сам может убедиться в ее истине с помощью своего собственного разума. В подобном случае религия объективно бывает естественной, хотя субъективно — откровенной, почему, собственно, ей и подобает первое название. Ведь впоследствии мог бы быть совершенно предан забвению тот факт, что ей предшествовало такое сверхъестественное откровение, и это забвение, впрочем, нисколько не умалило бы ни доступности, ни достоверности этой религии, ни ее власти над душами. Но с религией, которую ради ее внутренних свойств можно рассматривать только как откровенную, дело обстоит иначе. Если бы она не содержалась в очень устойчивой традиции или в священных книгах как в документах, — то она исчезла бы из мира и потребовалось бы воздействие или время от времени публично возобновляемого, или в каждом человеке внутренним образом беспрерывно продолжающегося сверхъестественного откровения, без которого распространение и дальнейшее упрочение такой веры стало бы невозможным.

Но по крайней мере в одной части каждая, даже откровенная религия

все же должна заключать в себе известные принципы естественной. Ведь откровение может быть примыслено к понятию религии только через разум, ибо само это понятие, как выводимое из непременной покорности воле морального законодателя, есть чистое понятие разума. Следовательно, даже и откровенную религию мы будем рассматривать, с одной стороны, как естественную, а с другой — и как ученую, испытаем ее в этом качестве и получим возможность решить, что именно и в какой степени присуще ей из первого или из второго источника.

Однако если мы намереваемся говорить об откровенной религии (по крайней мере о принимаемой за таковую), то этого нельзя делать, не заимствуя из истории какого-либо поясняющего примера, ибо иначе мы вынуждены будем измыслить себе в качестве примеров такие случаи, чтобы понять, когда их вероятность может стать для нас спорной. Мы поступим наилучшим образом, если возьмем какую-нибудь содержащую подобные примеры книгу, предпочтительно такую, которая внутренне соединена с нравственными и, следовательно, родственными разуму учениями, в качестве связующего звена в объяснении нашей идеи откровенной религии вообще; тогда эту книгу — как одну из нескольких книг, трактующих на основании воплотившегося в них откровения о религии и добродетели, — мы избираем как пример полезного самого по себе способа объяснить то, что в этой религии для нас может быть чистой, а следовательно, всеобщей религией разума. При этом мы не должны вторгаться в область тех, кому доверено истолкование этой книги как совокупности позитивных учений откровения, и тем самым оспоривать их истолкование, основанное на учености. Для религии разума, поскольку она вместе с философами идет к одной и той же цели, а именно к моральному добру, гораздо выгоднее привести это истолкование с помощью его собственных разумных основ к тому же, чего она сама намерена достичь другим путем.

Этой книгой здесь может быть Новый Завет как источник учения христианской веры. Соответственно нашему намерению мы хотим в данном случае представить в двух подразделах христианскую религию сперва как естественную, а затем как ученую религию по ее

содержанию и по наличным в ней принципам.

ПЕРВЫЙ ПОДРАЗДЕЛ. ХРИСТИАНСКАЯ РЕЛИГИЯ КАК ЕСТЕСТВЕННАЯ РЕЛИГИЯ

Естественная религия как мораль (в отношении свободы субъекта), соединенная с понятием о том, что может способствовать достижению ее конечной цели (с понятием о боге как моральном творце мира) и в ее отношении к человеческому веку, который соразмерен со всей этой целью в общем (к бессмертию), — есть чисто практическое понятие разума, которое, несмотря на свою бесконечную плодотворность, все же столь мало предполагает участие теоретической способности разума, что каждого человека можно достаточно убедить в этой религии практически и по крайней мере предположить действие ее у каждого как долг. Она заключает в себе великое требование истинной церкви, а именно квалификацию всеобщности, поскольку под этим понимается ее значимость для каждого (universalitas vel omnitudo distributive), т. е. всеобщее единодушие.

Чтобы в этом смысле распространить и сохранить ее как мировую религию, она нуждается, правда, в служении (ministerium) только невидимой церкви, но отнюдь не в должностных лицах (officiales), т. е. нуждается в учителях, а не в предстоятелях, ибо через религию разума каждого отдельного человека еще не существует ни одна церковь как всеобщее объединение (omnitudo collective) или по крайней мере не ставится в этой идее как цель.

Но подобное духовное единство не может сохраняться само собою и не может, не превращаясь в видимую церковь, возрастать в своей всеобщности; оно возможно лишь если его будет сопровождать коллективная всеобщность, т. е. единение верующих в одной (видимой) церкви по принципам чистой религии разума. Однако и эта церковь не может возникнуть сама собою из указанного духовного единства, или же если бы она была создана, то (как это было показано выше) ее свободные приверженцы не смогли бы обеспечить ей устойчивое состояние как сообществу верующих (ибо ни один из этих просвещенных людей не считает, что в интересах своих религиозных убеждений он нуждается в сообществе с прочими приверженцами той

же религии). Отсюда следует, что если к этим естественным, с помощью лишь разума познаваемым законам не присоединятся известные статутарные, но в то же время сопровождаемые законодательным влиянием (авторитетом) установления, то всегда будет недостаток в том, что, собственно, и составляет особый человеческий долг и средство для достижения высшей цели человечества, а именно в устойчивом единении людей в одной всеобщей видимой церкви. Такой авторите, как ее основополагающее начало, предполагает факт, а не только чистое понятие разума.

Если мы признаем учителя, о котором история (или по крайней мере общественное мнение, не вызывающее серьезных возражений) говорит, что он принес чистую, всему миру понятную (естественную) и проникновенную религию, положения которой, как дарованные нам, мы сами можем проверить, что он впервые публично изложил эти наставления и даже наперекор тягостной, не ставящей перед собой моральных целей господствовавшей церковной вере (рабское повиновение которой может служить примером любой другой преимущественно статутарной веры, которые в то время были распространены повсеместно); если мы найдем, что эту всеобщую религию разума он сделал непременным условием всякой религиозной веры и присоединил к ней известные статуты, которые заключают в себе формы и обычаи, долженствующие служить средствами осуществления основанной на этих принципах церкви, — то мы можем, отвлекаясь от случайности и произвольности некоторых его предписаний, направленных к этой цели, дать последней название истинной всеобщей церкви и не отказывать учителю в праве призывать людей к единению в ней, поскольку он не стесняет веры новыми обременительными предписаниями, а из однажды отданных им не намерен делать особых священных обрядов, обязательных как существенные элементы религии.

После данного описания нельзя переоценить эту личность, которая может почитаться если не в качестве основателя свободной от всех статутов и начертанной в сердце каждого человека религии (ибо последняя не может возникнуть по чьему-либо произволению), то в качестве основателя первой истинной церкви.

Чтобы засвидетельствовать его достоинство как божественного посланника, мы хотим привести здесь некоторые из его предписаний как не подлежащие сомнению документы религии вообще. Они могут находиться в каком угодно отношении к истории (ибо в самой их идее заложено уже достаточное основание для их признания), но, конечно, не могут быть ничем другим, как лишь учением чистого разума. Это единственные положения, доказательство которых заключено в них самих и на которых, следовательно, преимущественно должно покоиться доказательство всех прочих.

Прежде всего он хочет, чтобы не соблюдение внешних гражданских или статутарных церковных обязанностей, но лишь чистосердечные моральные убеждения могли сделать человека угодным богу (Матфей, V, 20—48), чтобы грех в помысле имел для бога такое же значение, как и грех в деянии (V, 28), и чтобы вообще святость стала целью, к которой человек должен стремиться (V, 48), а, например, ненависть в сердце уподобилась убийству (V, 22); чтобы учиненная по отношению к ближнему не справедливость могла быть искуплена только перед ним же, а не посредством богослужебных обрядов (V, 24) и чтобы в вопросе правдивости гражданское средство вынуждения[59], присяга, не наносило ущерба уважению к самой истине (V, 34—37); чтобы естественная, но злая склонность человеческого сердца была совершенно изменена — сладостное чувство мести должно перейти в терпимость (V, 39—40), а ненависть к врагам — в благодетельность (V, 44). Таким образом он полагает, по его словам, полностью отдать должное иудейскому закону (V, 17), причем, как совершенно очевидно, истолковательницей последнего должна быть не библейская ученость, а чистая религия разума, потому что этот закон, взятый в его буквальной формулировке, допускал прямо противоположное всему вышесказанному.

Сверх того, он не оставляет незамеченным применительно к выражениям «тесные ворота» и «узкий путь» и лжетолкование закона, которое люди позволяют себе, дабы отклониться от своего истинного морального долга и благодаря исполнению долга церковного считать себя вне ответственности (VII, 13)[60]. Вместе с тем от этого чистого

образа мыслей он требует доказательства и на делах (V, 16), лишая заманчивой надежды тех, кто думает восполнить недостаток дел призыванием и прославлением высшего законодателя в лице его посланника, чтобы лестью добиться его милости (V, 21). Ему хотелось бы, чтобы эти дела ради примера для подражания совершались публично (V, 16) и притом в радостном настроении духа, а не как рабски-вынужденные действия (VI, 16) и чтобы таким образом религия из незаметно начавшегося утверждения и распространения благого образа мыслей, как из хлебного зерна на хорошем поле или фермента добра, благодаря своей внутренней силе постепенно возросла до царства божьего (XIII, 31, 32, 33).

Наконец, он охватывает все обязанности 1) во всеобщем правиле (которое заключает в себе как внутреннее, так и внешнее моральное отношение людей), а именно: исполняй свой долг не из каких-либо других побуждений, а лишь из непосредственного уважения к нему, т. е. возлюби бога (законодателя всякого долга) превыше всего, 2) в особом правиле, которое, в частности, касается внешних отношений к другим людям как всеобщего долга: люби всякого как самого себя, т. е. содействуй его благу из непосредственного, несводимого к корыстным побуждениям благоволения. Эти заповеди суть не только законы добродетели, но и предписания святости, которым мы должны следовать и простое исполнение которых именуется добродетелью.

Следовательно, тех, кто намерен сложа руки, в совершенном бездействии ожидать морального блага как дара небесного, он лишает всякой надежды на это. Тому, кто естественный задаток добра, заложенный в человеческой природе (как вверенный ему талант), оставляет неиспользованным, в ленивой уверенности, что высшее моральное влияние восполнит ему недостающее нравственное свойство и совершенство, — он грозит, что даже то добро, которое этот человек мог бы сделать по своим естественным задаткам, из-за подобного небрежения не должно быть зачтено ему (XXV, 29).

Что же касается весьма естественного для людей ожидания соответствующей их нравственному поведению участи в отношении счастья — особенно если часто приходится жертвовать последним ради

первого, — то он обещает (V, 11, 12) за это награду будущего мира; но соответственно различию образа мыслей при этом поведении, обещает тем, кто исполняет свой долг ради этой награды (или ради освобождения от заслуженного ими наказания) иным образом, чем лучшим людям, которые исполняют все это только ради самих себя. Тот, кем владеет своекорыстие, бог этого мира, будет, если он, не отказываясь от указанного порока, делает его лишь более утонченным с помощью разума и распространяет за узкие границы настоящего, выглядеть тем самым как человек (Лука, XVI, 3—9), обманывающий своего господина и вынуждающий его на жертвы ради долга.

Ведь если ему приходит на ум, что он все же когда-нибудь, а возможно, и скоро, должен будет покинуть этот мир и что ничего из того, чем он здесь владел, нельзя взять с собою в иной мир, то он принимает решение; все, что он или его господин, [проявляя] своекорыстие, могли в этом мире на законном основании потребовать с нуждающихся людей, списать со своего счета и вместо этого запастись как бы векселями, учитываемыми в другом мире. Этот человек, если говорить о побудительных мотивах такой благотворительности, поступает скорее расчетливо, чем нравственно, но все же соответственно нравственному закону (по крайней мере его букве) и может надеяться, что даже и такое дело не должно в будущем остаться без воздаяния[61].

С этим можно сравнить сказанное о благотворительности к нуждающемуся, совершаемой только из побудительных основ долга (Матфей, XXV, 35—40), ибо судия мира лишь тех, кто оказывал помощь нуждающимся отнюдь не считая свой поступок чем-то достойным награды и не думая этим словно обязать небо к вознаграждению, не думая именно потому, что такие люди действуют без всяких расчетов на вознаграждение, — объявляет истинными избранниками своего царства. Отсюда ясно, что учитель евангельский, говоря о награде в будущем мире, видит в ней никак не средство побуждения к действиям, но лишь намерен превратить ее (как возвышающее душу представление о полноте божественной благости и мудрости в водительстве родом человеческом) в объект самого чистого уважения и величайшего нравственного удовлетворения для разума, в целом

судящего о назначении человека.

Здесь перед нами совершенная религия, которая для всех людей может быть сделана понятной и убедительной с помощью их собственного разума, которая, кроме того, стала наглядной на единственном примере, продемонстрировав возможность и равным образом необходимость последнего для нас как образца для подражания (насколько люди на это способны), причем ни истинность ее положений, ни авторитет и достоинство вероучителя не нуждаются в каком-либо другом удостоверении (для которого нужна ученость или чудо, а это доступно далеко не каждому). Если при этом встречаются ссылки на более старое (Моисеево) законодательство и на предшествующие примеры, как будто и они могут служить для подтверждения его позиции, — то они были сделаны не для удостоверения истины проповедуемых учений, а лишь с целью донести последние до людей, которые целиком и полностью слепо льнули к старому. Ведь людям, умы которых, будучи наполнены статутарными догматами, становятся почти невосприимчивыми к религии разума, понять последнюю должно быть в любом случае гораздо труднее, нежели тогда, когда она вносится в умы не ученых, но и не испорченных людей. В силу этого не должно казаться странным, если человек находит изложение, приспособленное к тогдашним предрассудкам, загадочным и требующим осторожного объяснения; вместе с тем оно повсюду позволяет увидеть, да и часто определенно указывает на религиозное учение, которое, не требуя никаких особых знаний, должно быть понятным и убедительным для каждого человека.

ВТОРОЙ ПОДРАЗДЕЛ. ХРИСТИАНСКАЯ РЕЛИГИЯ КАК УЧЕНАЯ РЕЛИГИЯ

Поскольку религия излагает, как необходимые, догматы, которые, как таковые, не могут быть познаны посредством разума, но тем не менее должны быть без всяких искажений (по существенному содержанию) сообщены всем людям на все будущие времена, — постольку ее (если не допускать чуда постоянного откровения) следует рассматривать как священное достояние, вверенное надзору ученых. Ибо, хотя она, будучи поначалу сопровождаема чудесами и подвигами, даже в том, что не

находит подтверждения в разуме, повсюду может найти себе место, все же самые сообщения об этих чудесах, равно как и изложение предписаний, нуждающихся в подтверждении с помощью последних, требуют в последовательности времен письменного, документального и неизменного поучения для потомства.

Признание догматов религии называется по преимуществу верой (fides sacra). Поэтому мы будем рассматривать христиан скую веру, с одной стороны, как чистую веру разума, а с другой — как веру откровения (fides statutaria). На первую надо смотреть как на принимаемую каждым свободно (fides eli c ita), а на вторую — как на заповеданную веру (fides imperata).

В злом начале, которое заключено в человеческом сердце и от которого никто не свободен, в невозможности считать себя когда-либо оправданным перед богом благодаря своему образу жизни и в то же время в необходимости такой имеющей перед ним значение справедливости, в непригодности суррогатов для восполнения недостатка добропорядочности посредством церковных обрядов и набожного рабского служения и, напротив, в непременной необходимости стать новым человеком, — во всем этом каждый может убедиться с помощью своего собственного разума, и задача религии — убеждать в этом.

Но, учитывая то, что христианское учение построено на фактах, а не только на понятиях разума, его называют уже не христианской религией, но христианской верой, которая положена в основу церкви. Служение церкви, посвященное подобной вере, бывает, следовательно, двояким: с одной стороны, оно должно руководствоваться исторической верой, а с другой — подобать церкви согласно практической и моральной вере разума. Ни одна из двух сторон служения не может отделяться от другой в христианской церкви и существовать сама по себе; последнюю нельзя отделять от первой, так как христианская вера есть религиозная вера, а первую от последней — потому что это ученая вера.

Христианская вера как ученая вера опирается на историю и, поскольку в основе ее (объективно) лежит ученость, она сама по себе не является

свободной и выводимой из усмотрения достаточных теоретических оснований верой (fides eli c ita). Если бы она была чистой верой разума, то ее все же следовало бы — хотя моральные законы, на которых она основана как вера в божественного законодателя, повелевают безусловно — рассматривать как свободную веру, что и отмечено нами в первом подразделе. К тому же, если только веру не превращают в долг, она могла бы быть, как историческая вера, теоретически свободной верой, будь каждый учен. Если же она должна быть достоянием каждого, даже и неученого человека, — то она является не только заповеданной, но и в заповеди слепой, т. е. верой, которой повинуются (fides servilis), не пытаясь определить, действительно ли это божественная заповедь.

В христианском учении об откровении отнюдь нельзя начинать с безусловной веры в откровенные (от разума сами по себе скрытые) положения, а ученое познание не должно следовать за ней только как защита от наступающего врага, ибо иначе христианская вера была бы не только fides imperata, но даже servilis. Ее, следовательно, нужно постоянно изучать, по меньшей мере, как fides historice elicita, т. е. ученость должна быть в ней, как в откровенном вероучении, не арьергардом, но авангардом, и немногочисленные ученые толкователи Писания (клирики), которые тоже не могут быть совсем свободны от мирского суемудрия, должны увлечь за собой длинную вереницу неученых (мирян), которые сами по себе несведущи в Писании (и к которым принадлежат даже космополитически настроенные правители).

Если же дело обстоит иначе, то всеобщий человеческий разум следует признавать и почитать в естественной религии христианского вероучения высшим повелевающим принципом, а учение откровения, на котором основывается церковь и которое нуждается в ученых как в истолкователях и хранителях, распространять лишь в качестве простого, хотя и в высшей степени излюбленного и ценного средства, способствующего упрочению и расширению доступности религии разума даже среди самых невежественных людей.

Вот это и есть истинное служение церкви под главенством доброго

принципа.

А служение, где откровенная вера должна предшествовать религии, есть лжеслужение, в котором моральный порядок совершенно извращается и то, что является лишь средством, заповедуется безусловно (словно некая цель).

Вера в положения, в которых человек неученый не может удостовериться ни с помощью разума, ни посредством Писания (поскольку оно само сначала должно быть обосновано документами), становится абсолютным долгом (fides imperata) и вместе с другими связанными с ней предписаниями возвышается до ранга лишенной, впрочем, моральных основ определения действий как бы рабской, душеспасительной веры.

Церковь, основанная на этом принципе, имеет, собственно, не слуг (ministri), как это было в ее первоначальном устройстве, но высших должностных лиц (officiates), которые, напротив, сами отдают приказания и — если они (как в протестантской церкви) предстают не в иерархическом блеске, подобно облеченным внешней властью духовным чиновникам, и даже протестуют против этого на словах — в действительности все же хотят считаться единственными призванными истолкователями священного Писания, лишая в силу этого чистую религию разума присущего ей достоинства всегда быть высшей истолковательницей последнего и ограничивая применение библейской учености исключительно надобностями церковной веры. Таким образом они превращают служение церкви (ministerium) в господство ее членов (imperium), пользуясь вместе с тем, чтобы скрыть это притязание, более скромным первым титулом. Однако подобное господство, которое могло бы не слишком обременять разум, дорого обходится ему, требуя приложения большей учености; ведь разум, «будучи слеп в отношении реального [положения вещей] (Natur), обрушивает на себя всю древность и погребает себя под нею» 94а. Ход, который принимают дела, находящиеся в таком положении, следующий.

Прежде всего эти люди приписывают методу деятельности, мудро задуманному первыми распространителями христианского учения с

тем, чтобы открыть последнему доступ к народу, статут составной части самой религии, причем эта часть якобы имеет значение для всех времен и народов; таким образом людей принуждают верить, что каждый христианин должен быть иудеем, Мессия которого пришел, с чем, однако, вовсе не согласуется то обстоятельство, что он, собственно, не связан никаким законом иудейства (как статутарным), хотя с верой должен принимать всю священную книгу этого народа как божественное откровение для всех людей[62].

Теперь уже много затруднений возникает в связи с подлинностью этой книги (а ее подлинность в силу того, что некоторые места, да и вся содержащаяся в ней священная история, использованы в книгах христиан как раз для этой самой цели, долгое время пребывает все еще не доказанной).

Иудейство до начала христианства и даже до того, как последнее достигло уже известной степени развития, все еще не выступало перед ученой публикой, т. е. ученым современникам из других народов известно не было, история его словно не прослеживалась, и таким образом его священная книга ввиду ее древности получила признание исторической вероятности. Но даже если допустить это, все же еще недостаточно знать указанную книгу в переводах и в таком виде передавать потомству. Для удостоверения основанной на ней церковной веры требуется, помимо всего прочего, чтобы во все будущие времена и у всех народов были ученые, сведущие в еврейском языке (насколько это возможно в отношении языка, на котором имеется только одна-единственная книга); однако изучение его должно быть не просто предметом исторической науки вообще, но таким делом, от которого зависит человеческое блаженство, т. е. должны быть люди, достаточно сведущие в этом языке, чтобы обеспечить миру истинную религию.

Христианская религия, надо сказать, имеет почти сходную судьбу, так что, хотя ее священные события происходили на глазах образованного народа, история ее все же запоздала больше чем на поколение, пока стала достоянием ученой публики этого народа, и, стало быть, ее подлинность должна обходиться без подтверждения со стороны

современников. Но у нее есть то огромное преимущество перед иудейством, что она вышла из уст первоучителя не как статутарная, а как моральная религия, вступив тем самым в теснейшую связь с разумом, и потому она сама по себе и без помощи исторической учености могла с завидным постоянством распространиться на все времена и все народы. И все же первые создатели общин находили необходимым сплетать с нею историю иудейства, которая при тогдашнем их положении (хотя, быть может, только по тем временам) была изложена мудро и таким образом дошла до нас в их священном наследии. А основатели церкви приняли это эпизодическое средство популяризации в число существенных артикулов веры и умножали его или традицией, или истолкованиями, которые на соборах приобретали законную силу, или же удостоверяли учеными доказательствами, в отношении каковых или их противоположности — внутреннего света, на который может претендовать и всякий мирянин, — нельзя не заметить, что с их помощью вере предстоит еще множество перемен. Перемен же нельзя избежать, пока мы ищем религию не в нас, но вне нас.

ВТОРОЙ РАЗДЕЛ. О ЛЖЕСЛУЖЕНИИ БОГУ В СТАТУТАРНОЙ РЕЛИГИИ

Единственно истинная религия не содержит в себе ничего, кроме законов, т. е. таких практических принципов, безусловную необходимость которых мы можем сознавать и которые, следовательно, мы признаем как откровенные в чистом разуме (не эмпирически). Только для надобностей церкви, которой можно придавать различные, но равным образом хорошие формы, можно учреждать и статуты, т. е. считающиеся божественными предписания, которые нашему чистому моральному суждению представляются произвольными и случайными. Считать эту статутарную веру (которая во всяком случае ограничивается одним народом и не может заключать в себе всеобщей мировой религии) существенной для служения богу вообще и делать, ее высшим условием божественного благоволения к человеку — это иллюзия религии (Religionswahn) [63], следование которой представляет собой лжеслужение, т. е. мнимое богопочитание, прямо противодействующее тому истинному служению, какого бог от

нас требует.

§ 1. О всеобщей субъективной основе иллюзии религии

Антропоморфизм, которого люди вряд ли могут избежать в теоретическом представлении о боге и его сущности и который, впрочем (если только он не влияет на понятие о долге), сам по себе достаточно невинен, — в высшей степени опасен, поскольку дело касается нашего практического отношения к божьей воле и нашей моральности. Ибо тогда мы сотворяем себе бога[64], которого мы легче всего можем склонить на свою сторону и освободить от обременительных и бесполезных усилий воздействовать на сокровеннейшую сущность нашего морального образа мыслей.

Основной принцип, который человек в подобном отношении обыкновенно берет себе за правило, таков: всем, что мы делаем исключительно в целях угождения божеству (пусть только это прямо не противоречит моральности, если даже решительно ничем ей не способствует), мы доказываем богу нашу готовность служить как покорные и поэтому угодные ему подданные, следовательно, и служим (in potentia) ему.

Однако способ, которым человек надеется исполнить это служение богу, по- видимому, не всегда носит характер жертвы; здесь могут быть торжественные празднества, даже общественные игры, которые, должно быть, часто служили у греков и римлян, да и сейчас еще служат тому, чтобы сделать божество милостивым к народу и к отдельным лицам соответственно их иллюзии. Но первые, жертвы (покаяния, бичевания, паломничества и т. д.), всегда считались более действенными средствами, сильнее воз действующими на милость неба и более пригодными для очищения от грехов, так как они убедительнее других служат доказательством безграничного (хотя и не морального) подчинения его воле.

Чем бесполезнее такие самоистязания, т. е. чем меньше они направлены на общее моральное улучшение человека, тем священнее кажутся, ибо именно потому, что они в мире решительно бесполезны, но требуют великих усилий, представляются направленными

единственно на то, чтобы засвидетельствовать преданность богу.

Хотя, как говорится, при такой постановке вопроса бог ни в чем не получает никакого служения, он видит в этом добрую волю, сердце, которое, правда, слабо в исполнении его моральных заповедей, однако возмещает этот недостаток доказанной подобным путем готовностью служить. Здесь видна уже склонность к образу действий, который сам по себе не имеет никакого морального значения, будучи просто средством поднять чувственную способность представления до следования интеллектуальным идеям цели или подавить ее, если она как-либо может им противодействовать[65].

Этому образу действий мы в нашем мнении тем не менее придаем значение самой цели, или, что совершенно то же самое, придаем настрою души на восприятие обращенного к божеству образа мыслей (называемому благоговением) значение послед него.

Такое поведение есть, стало быть, только иллюзия религии, способная принимать всевозможные формы, причем в одних она носит более моральный характер, чем в других, но во всех является не просто преднамеренным заблуждением, но даже максимой: придавать средству, а не цели, самодовлеющее значение; а в силу последнего эта иллюзия во всех формах одинаково нелепа и предосудительна как скрытое влечение к обману.

§ 2. Противоположный иллюзии религии моральный принцип последней

Прежде всего я принимаю как правило следующее ни в каких доказательствах не нуждающееся положение: все, что человек сверх доброго образа жизни предполагает возможным сделать, чтобы стать угодным богу, есть лишь иллюзия религии и лжеслужение богу.

Я говорю, что человек полагает возможным сделать. Но этим вовсе не отрицается, что сверх всего доступного нам в тайнах божественной мудрости может существовать нечто возможное лишь для бога, с помощью чего мы становимся угодными ему людьми. И если подобную тайну церковь хочет выдать за данную в откровении, то было бы опасной иллюзией считать, будто веровать в это откровение (как его

передает нам священная история) и исповедовать его (внутренним или внешним образом) есть нечто такое, что делает нас угодными богу. Ибо подобная вера как внутреннее сознание своей твердой правоты поистине является действием, которое вынуждается только страхом, так что человек искренний скорее принял бы любое другое условие, но не это; ведь если во всех прочих видах рабского служения ему пришлось бы в любом случае делать только нечто излишнее, то здесь — нечто противоречащее совести: провозглашать то, в истине чего он не убежден. Следовательно, исповедание, относительно которого человек уверяет себя, что оно само по себе (как восприятие заповеданного ему блага) может сделать его угодным богу, есть нечто такое, что он намерен принять сверх добропорядочного следования существующим в мире моральным законам, в котором он обращает свое служение непосредственно к богу.

Во-первых, по отношению к недостатку нашей собственной справедливости (которая имеет значение перед богом) разум не оставляет нас совсем без утешения. Он говорит, что тот, кто в истинном, преданном долгу образе мыслей, насколько это в его возможности, действует, чтобы (по крайней мере в постоянном приближении к полному соответствию с законом) исполнять все свои обязанности, — тот смеет надеяться, что неподвластное ему будет восполнено высшей мудростью тем или иным способом (например, станет неизменной настроенность на это постоянное приближение). Но при этом разум не притязает на то, чтобы определить этот способ и знать в чем он состоит, — а способ может быть настолько таинственным, что бог мог бы открыть его нам в лучшем случае лишь в символическом представлении, т. е. дать нам понять его практическое значение, между тем как теоретически мы совершенно не в состоянии усвоить и выразить в понятиях, что же такое отношение бога к человеку само по себе, если бы он даже и захотел открыть нам подобную тайну.

Но если некая церковь утверждает, что она может определить способ, каким бог восполняет этот моральный недостаток рода человеческого, и вместе с тем обрекает на вечное осуждение всех людей, которые не знают этого неизвестного разуму естественным образом средства оправдания и поэтому, следовательно, не могут принять и исповедовать

его как религиозный догмат, то кто же будет тогда неверующим? Тот, кто верует, не ведая, как совершается то, на что он надеется, или тот, кто хочет досконально познать этот способ избавления человека от зла и в противном случае отказывается от всякой надежды на избавление? В сущности, для последнего познание этой тайны не представляет большого значения (ибо уже разум учит его, что ему совершенно бесполезно знать то, чем он никак не сможет воспользоваться); знать эту тайну ему нужно лишь затем, чтобы (пусть это и происходит только внутренним образом) иметь возможность создать себе из веры, признания, исповедания и восхваления всего, что дает откровение, тот вид богослужения, который способен доставить ему милость неба без всякой траты его собственных сил на добрый образ жизни, стало быть совсем даром, а благой образ жизни произвести каким-то сверхъестественным способом или, если совершается что-либо противное долгу, по крайней мере возместить это нарушение.

Во-вторых, если человек хоть в чем-то самом малом уклоняется от вышеупомянутой максимы, то лжеслужение богу (суеверие) в дальнейшем становится безграничным, ибо вне ее все (что только прямо не противоречит нравственности) произвольно. От жертвы на словах, которая человеку так мало стоит, вплоть до жертвы благами природы, которые могли бы быть гораздо лучше употреблены ему на пользу, и даже вплоть до пожертвования своей собственной личностью, при котором он оказывается (в состоянии отшельника, факира или монаха) потерянным для мира, — все это он приносит богу, но только не свой моральный образ мыслей. И если он говорит, что приносит богу и свое сердце, то понимает под этим не убеждения, присущие богоугодному образу жизни, а искреннее желание внести свою жертву в счет вместо последних (natio gratis anhelans, multa agendo nihil agens. Федр, — Народ, который охотно шевелит губами и, много стараясь, не делает ничего 96).

Наконец, стоит только принять максиму якобы угодного богу самого по себе и в случае нужды примиряющего с ним, но отнюдь не чисто морального служения, и оказывается, что способы служить ему как бы механически не имеют никакого существенного отличия, которое давало бы одному преимущество над другим. Все они по достоинству

(или скорее понедостоинству) одинаковы, и только простым жеманством можно объяснить желание считать себя за более тонкое отклонение от интеллектуального почитания бога персоной более изысканной, чем те, кого можно обвинять в (пусть и мнимом) более грубом отклонении в сторону чувственности. Посещает ли ханжа согласно предписаниям церковь, совершает ли он паломничество к святыням в Лоретто или в Палестину, произносит ли он свои молитвенные формулы губами или, как это делают в Тибете (где веруют, что эти пожелания отлично достигнут своей цели, если только они в какой-либо форме изложены письменно, например на флагах, поставленных по ветру, или заключены в барабан, который, как маховое колесо, приводится в движение рукой), с помощью молитвенного колеса отправляет их прямо в небесные инстанции — все это, какой бы другой суррогат морального служения богу ни был пущен в ход, в сущности, совершенно одно и то же и имеет одинаковую цену.

В то же время дело состоит не в различии по внешней форме, но все сводится к признанию или отрицанию единственного принципа: либо представлять бога только в моральном образе мыслей, поскольку он находит жизнепроявление в действиях, либо стараться угодить богу благочестивыми заигрываниями и ничегонеделанием[66].

Но можно ли представить себе возвышающуюся над пределами человеческих способностей головокружительную иллюзию добродетели, которую вместе с пресмыкающейся иллюзией религии можно было бы зачислить в общий класс всяких самообманов? Нет. Добродетельный образ мыслей всегда занимается чем-нибудь действительным, что само по себе угодно богу и содействует улучшению мира. Хотя при этом и может появиться иллюзия самомнения, побуждающая считать самого себя равным идее своего священного долга, но это бывает только случайно. Считать эту идею высочайшей ценностью — не иллюзия, возможная в церковных молениях, а несомненный вклад, содействующий улучшению мира.

Кроме того, стало уже обычаем (по крайней мере церковным) называть то, что человек может сделать, руководствуясь принципом добродетели, природой, а все, что служит только восполнением его

моральной способности и, так как полнота и достаточность последней вменяется нам в долг, может быть лишь предметом желания, надежды или молитвы, — благодатью; а поскольку то и другое вместе по обычаю считается причинами, порождающими достаточные для богоугодного образа жизни убеждения, их не только отличают друг от друга, но даже друг другу противопоставляют.

Убеждение, что действия благодати можно отличать от действий природы (добродетели) или что с помощью первых можно выработать в себе и последние, следует считать обольщением, ибо мы не можем ни познать где бы то ни было в опыте сверхчувственный предмет, ни тем более оказать на него влияние, чтобы склонить на нашу сторону, хотя иногда в душе возникают благотворные для нравственности побуждения, которые нельзя объяснить и перед лицом которых мы вынуждены признаться в своем невежестве: «Ветер веет, куда он хочет, но ты не знаешь, откуда он приходит» 97 и т. д. Желание воспринять влияние небес есть известного рода безумие, в котором, впрочем, также может быть метод (так как эти мнимые внутренние откровения всегда должны примыкать к моральным и, следовательно, принадлежащим разуму идеям), но которое тем не менее всегда остается вредным для религии самообманом. Веровать в то, что действия благодати могут и, возможно, даже должны существовать для восполнения несовершенства нашего стремления к добродетели, — вот все, что мы можем сказать об этом. В остальном мы лишены возможности что- либо определить относительно ее признаков и тем более что-либо сделать для ее привлечения.

Иллюзорное стремление путем отправления религиозных культов как-то приблизить свое оправдание перед богом — это религиозное суеверие, подобное столь же иллюзорному желанию добиться его в достижении мнимого общения с богом, т. е. религиозному самообольщению.

Желание стать угодным богу, совершая то, что может сделать каждый человек и не будучи добрым человеком (например, исповедание статутарных догматов, соблюдение церковной обрядности и дисциплины и т. д.), — именуется суеверной иллюзией. Подобное

название она носит потому, что избирает только естественные (не моральные) средства, которые сами по себе совершенно бездейственны в области неприродной (т. е. в области нравственного добра).

Об иллюзии же обольщения можно говорить в том случае, когда даже воображаемое средство, будучи сверхчувственным, находится за пределами человеческих способностей, если даже отвлечься от недостижимости поставленной в этой иллюзии сверхчувственной цели; ведь ощущение непосредственного присутствия высшего существа и отличие этого ощущения от всякого другого, даже морального, было бы восприимчивостью к такому созерцанию, для которого в человеческой природе нет соответствующего чувства.

Суеверная иллюзия, так как она содержит пригодное и в то же время само по себе возможное для того или иного субъекта средство, способное по крайней мере противодействовать препятствиям на пути богоугодного образа мыслей, в этом отношении является все же родственной разуму и лишь случайно — именно поскольку она превращает то, что может быть только средством, в предмет непосредственного божественного благоволения — является предосудительной. Напротив, иллюзия религиозного самообольщения — это моральная смерть разума, без которого, разумеется, не может существовать никакая религия как таковая, которая, как и вся нравственность вообще, должна быть основана на принципах.

Положение церковной веры, устраняющее или предупреждающее любую иллюзию религии, звучит, следовательно, так: церковная вера, наряду со статутарными догматами, без которых она до сих пор не может полностью обойтись, должна вместе с тем заключать в себе принцип — вводить религию доброго образа жизни как настоящую цель, чтобы когда-нибудь потом иметь возможность обойтись и без первых.

§ 3. О поповстве[67], как возглавляющем лжеслужение доброму принципу

Почитание могущественных невидимых существ, насильственно

вынуждаемое у беспомощного человека естественным страхом, возникающим из сознания собственного бессилия, начинается не прямо с религии, а с рабского богослужения (или идолослужения), которое, получив известную официально узаконенную форму, становится храмовым служением и лишь после того, как с этими законами мало-помалу связывается моральное образование людей, превращается в церковное служение; в основе обоих до тех пор лежит историческая вера, пока, наконец, на нее не начали смотреть только как на временную и видеть в ней символическое изображение чистой религиозной веры и средство для содействия последней.

Между тунгусским шаманом и европейскими прелатами, управляющими одновременно и церковью и государством, или (если мы предпочтем вместо вождей и руководителей рассматривать только приверженцев веры согласно их собственному способу представления) между совершенно чувственным во-гуличем » 98, который лапу медвежьей шкуры утром кладет себе на голову с короткой молитвой: «Не убей меня до смерти!» — и утонченными пуританами и индепендентами в Коннектикуте есть, правда, значительное различие в манере веровать, но отнюдь не в принципе. Ведь что касается последнего, то все они принадлежат к одному и тому же классу, а именно к классу таких людей, которые свое служение богу полагают в том, что само по себе не делает никого из них лучшим (вера в известные статутарные положения или исполнение произвольной обрядности). Лишь те, кто думает найти истинное служение в умонастроении благого образа жизни, отличаются от упомянутых выше людей, поскольку переходят к совершенно иному, более возвышенному, чем первый, приниципу. В последнем его приверженцы познают себя членами (невидимой) церкви, которая обнимает всех благомыслящих и которая по своему существен ному свойству одна только и может быть истинно всеобщей.

Направить невидимую силу, повелевающую судьбой людей, к их выгоде — намерение, которое присуще всем людям. Лишь о том, как приступить к его осуществлению, они думают различно. Если эту силу они считают разумным существом и, следовательно, приписывают ей волю, от которой ожидают решения своей участи, то их стремление

может состоять исключительно в выборе способа, которым они, как подвластные его воле существа, в своем поведении могут стать ему угодными. Если же они мыслят его как существо моральное, то с помощью своего собственного разума легко убеждаются в том, что условием приобретения его благоволения должен быть только их морально благой образ жизни и главным образом чистый образ мыслей как субъективный принцип последнего. Но высшее существо, по-видимому, все- таки может желать, помимо этого, служения в такой форме, которая не бывает известна нам только через разум, а именно служения посредством действий, которые как таковые нельзя, правда, сами по себе считать моральными, но которые тем не менее — или как предписанные им, или с целью выказать ему нашу покорность — произвольно приняты нами. В обоих вышеуказанных способах действия, если они составляют единое систематически упорядоченное целое, люди, стало быть, полагают служение богу вообще.

Если оба способа должны быть соединены, то или непосредственно их совокупность, или каждый в отдельности как средство для другого, играющего в этом случае роль собственно служения богу, будут считаться способом угодить последнему. Само собой ясно, что моральное служение богу (officium liberum) ему непосредственно угодно. Однако его нельзя признать высшим условием всякого божественного благоволения к людям (которое уже заключено в понятии моральности), если и служение за награду (officium mercenarium) можно рассматривать как единственно само по себе угодное богу, ибо тогда никто не знал бы, какое именно служение в данном случае предпочтительнее (чтобы соответственно с этим составить суждение о своем долге) или каким образом они могли бы восполнить друг друга.

Таким образом, поступки, сами по себе не имеющие никакого морального значения, допустимы лишь постольку, поскольку они служат средством для содействия тому, что в поступках непосредственно является благим (для нравственности), т. е. допустимы ради морального служения богу как ему угодного.

Человек, который поступки, сами по себе не содержащие ничего

угодного богу (морального), все же использует как средство приобрести непосредственное божественное благоволение и тем самым добиться исполнения своих желаний, — находится в плену иллюзии обладания искусством производить совершенно естественными действиями сверхъестественное влияние. Подобные попытки принято называть колдовством, но это слово (поскольку оно привносит побочное понятие общения со злым принципом, тогда как эти попытки могут мыслиться все же предпринятыми с благой моральной целью, но по недоразумению) мы предпочли бы заменить общеизвестным словом фетишизация.

Сверхъестественным действием человека можно считать такое, которое лишь потому возникает в его мыслях, что он якобы воздействует на бога и пользуется им как средством произвести в мире такие изменения, для которых его силы и даже, быть может, его проницательность в отношении угодности этих пере мен также и богу сами по себе недостаточны. Все это заключает нелепость уже в своем понятии.

Обычно человек с помощью того, что непосредственно делает его предметом божественного благоволения (с помощью деятельных убеждений доброго образа жизни), старается еще, придерживаясь известных формальностей, стать достойным восполнения своей неспособности посредством сверхъестественного содействия, оказывая в данном отношении уважение предписаниям, которые хотя и не имеют никакого непосредственного значения, но служат все же средством содействия этому моральному образу мыслей. Если же он, кроме того, полагает, что для достижения объекта своих благих моральных желаний ему достаточно только воспринимать, то хотя он и рассчитывает на нечто сверхъестественное для восполнения своей естествен ной неспособности, но не как на нечто содеянное человеком (в результате воздействия на божественную волю), а как на нечто им воспринимаемое, на что он может надеяться, но произвести чего он не в силах.

Если же поступки, сами по себе (насколько мы усматриваем) не содержащие ничего морально угодного богу, все же, по мнению этого человека, должны служить средством и даже условием, при котором

можно ожидать непосредственно от бога исполнения своих желаний, — то такой человек находится под влиянием иллюзии, что он, не обладая ни физической способностью, ни моральной восприимчивостью для такого сверхъестественного де ла, может тем не менее осуществить его естественным, но не имеющим ничего общего с моральностью способом (для приме нения которого не нужно иметь никакого богоугодного образа мыслей, поскольку способ этот доступен равно наихудшему и наилучшему человеку) — а именно: произнося формулы обращения к богу, исповедуя ожидающую вознаграждения веру, соблюдая церковные предписания и т. п. — и таким образом словно волшебством обеспечить себе божественное содействие.

Ведь между чисто физическими средствами и морально-действующей причиной нет связи по какому-либо закону, который разум мог бы помыслить и по которому последняя могла бы с помощью первых быть представлена как предназначенная для известных действий.

Итак, тот, кто предпосылает (в качестве необходимого для религии) соблюдение статутарных, нуждающихся в откровении законов, и притом не только как средство обрести моральный образ мыслей, но и как объективное условие превращения в непосредственно угодного богу человека, и предпочитает эту историческую веру стремлению к доброму образу жизни (вместо того, чтобы первую, как нечто лишь условным образом угодное богу, сообразовать с последним как угодным ему во всяком случае), — тот превращает служение богу в сотворение фетишей и занимается лжеслужением, которое отодвигает назад всякую подготовку истинной религии. Если нужно соединить две хорошие вещи, то как много зависит от порядка, в котором их соединяют! В этом отличии и состоит истинное просвещение. Служение богу впервые тем самым становится свободным и, значит, моральным служением. Но если от него отходят, то вместо свободы детей божьих на человека возлагают иго закона 99 (статутарного), который, принуждая безусловно веровать в нечто известное лишь исторически и потому не могущее быть убедительным для каждого, — является для совестливого человека еще более тяжелым игом[68], чем может быть весь хлам благочестивых предписаний, которые достаточно исполнять,

чтобы жить в полном согласии с учрежденной церковной общиной. В последнем случае никому не нужно в своем вероисповедании внутренним или внешним образом эту общину признавать основанным богом учреждением; ведь это действительно обременило бы совесть.

Поповство, следовательно, является институтом церкви, поскольку в ней господствует служение фетишу, всегда встречающееся там, где основу и существо служения богу образуют не принципы нравственности, а статутарные заповеди, правила веры и предписания. Хотя и существует ряд форм церкви, в которых сотворение фетишей столь разнообразно и механично, что, по- видимому, вытесняет всякую моральность, а значит, и религию, и должно заступить их место, приблизившись таким образом весьма близко к язычеству, — но дело не сводится на «более» или «менее» там, где достоинство или недостоинство покоится на свойствах высшего повелевающего принципа. Если соответственно последнему послушное подчинение догмату возлагается как рабская служба, а не как свободное почитание, подобающее по отношению к высшему закону, то, сколь бы немногочисленны ни были возлагаемые обрядности — достаточно, если будет обоснована их безусловная необходимость, — это все равно будет вера в фетиши, которая управляет большинством и, подчиняя его церкви (а не религии), лишает моральной свободы.

Церковное устройство (иерархия) может быть монархическим, аристократическим или демократическим — это касается только организации. Но ее основообразующий принцип при всех этих формах есть и всегда остается деспотическим. Где статуты веры причисляются к основному закону, там господствует клир, полагающий, что он легко может обойтись без разума и в конце концов даже без богословской учености, ибо он, как единственно компетентный хранитель и истолкователь воли незримого законодателя, обладает авторитетом исключительного распорядителя предписаниями веры и, следовательно, будучи облечен этой властью, может не убеждать, а просто приказывать.

Поскольку вне этого клира все прочие люди — только миряне (не исключая и верховного главы политической общности), то церковь в

конечном счете господствует и в государстве, не применяя, правда, насилия, но воздействуя на души, да еще и спекулируя на той пользе, которую государство могло бы извлечь из безусловного повиновения — ведь к последнему духовная дисциплина приучает даже мышление народа. В результате привычка к лицемерию незаметно хоронит честность и верность подданных, приучает их только к внешнему служению даже при исполнении гражданских обязанностей и, как все ложно принятые принципы, создает прямо противоположное тому, что было замыслено.

Все это — неизбежное следствие кажущегося на первый взгляд безопасным перемещения принципов единственно душеспасительной религиозной веры, причем дело сводится к тому, какому из двух принципов следует отдать предпочтение как высшему условию (которому подчинялось бы второе).

Справедливо и разумно признать, что не только «мудрые по плоти» 102, ученые или вообще люди разумные призваны к этому просвещению ради истинного блага — ибо это верование должно быть доступно всему роду человеческому, — но и «немудрое мира» 103. Даже невежественный и самый ограниченный в понятиях человек должен иметь возможность притязать на подобное поучение и внутреннее убеждение. Может показаться, что историческая вера — преимущественно в том случае, если понятия, которыми она пользуется, дабы объяснить события, являются вполне антропоморфическими и весьма приспособленными к чувственному восприятию, — по-видимому, прекрасно для этого подходит. Действительно, что может быть легче, чем воспринять такой простой и составленный в расчете на чувства рассказ и сообщить его другим или повторять слова о таинствах, с которыми нет необходимости соединять какой-либо смысл? Как легко подобные повествования, особенно при обещаемой ими занимательности, повсюду находят доступ и как глубоко коренится вера в их истину, если они к тому же основаны на документах, уже продолжительное время признаваемых подлинными! Такая вера, конечно, соответствует самым заурядным человеческим способностям. Но хотя сообщения об этих событиях, равно как и вера в основанные на них правила поведения, не могут быть достоянием

только или преимущественно ученых и мудрецов, последних тем не менее нельзя сбрасывать со счета. Именно в их среде и возникают многочисленные сомнения (отчасти в отношении истинности этих событий, отчасти в отношении смысла, в котором следует понимать их изложение), сводящиеся к тому, что признавать веру, подверженную стольким (пусть и лишенным задних мыслей) возражениям, высшим условием всеобщей и единственно душеспасительной веры — это величайшая нелепость, какую только можно придумать.

Существует, впрочем, и практическое познание, которое, хотя оно основывается исключительно на разуме и не нуждается ни в каком историческом учении, тем не менее столь близко любому, даже самому простому человеку, словно буквально начертано в его сердце. Это закон, который стоит лишь назвать, чтобы тотчас же согласиться с каждым в уважении к нему, и который вносит в сознание каждого безусловную обязательность, именуемую нравственным законом. Более того, это познание или уже само по себе ведет к вере в бога, или по меньшей мере одно определяет его понятие как понятие о моральном законодателе; следовательно, оно ведет к истинной религиозной вере, которая не только понятна каждому человеку, но и в высшей степени достойна его уважения. В то же время к этой вере оно приводит столь естественно, что стоит сделать опыт, и станет очевидным, что чистую религиозную веру во всей ее полноте можно узнать от любого человека, хотя бы он этому вовсе не учился. Стало быть, начинать с чистой религиозной веры и лишь затем переходить к исторической вере, которая с ней гармонирует, не только разумно, но является прямым долгом ставить первую в ранг высшего условия, при котором мы можем надеяться стать причастными спасению. Последнее, правда, нам всегда может обещать историческая вера, но лишь при условии, что мы имеем возможность или право признать ее авторитет как общеобязательной веры только в том значении, какое придает ему чистая религиозная вера (т. е. постольку, поскольку она содержит общезначимое учение). Вместе с тем морально-верующий открыт и для исторической веры, поскольку он находит ее полезной для оживления своего чистого религиозного образа мыслей. И только в последнем случае эта вера приобретает чисто моральное значение, ибо она

свободна и не вынуждается никакой угрозой (иначе она никогда не может быть искренней).

Поскольку, однако, и служение богу в церкви преследует главным образом чисто моральное уважение к нему согласно законам, предписанным человечеству вообще, то можно все же спросить, должно ли в ней создавать содержание религиозного поучения только учение о благочестии или же и учение о чистой добродетели — каждое, конечно, особо? Первое, а именно учение о благочестии, быть может, лучше всего выражает значение слова religio (как оно понимается в настоящее время в объективном смысле).

Понятие благочестия заключает в себе два определения морального образа мыслей по отношению к богу. Страх божий — это данный образ мыслей в исполнении божьих заповедей из обязательного (подданнического) долга, т.

е. из уважения к закону; любовь к богу — тоже исполнение, но по собственному свободному выбору и из благорасположения к закону (как долга детей божьих). Оба определения заключают в себе, кроме моральности, следовательно, еще и понятие о наделенном свойствами, необходимыми для достижения предумышленного, но недоступного для наших возможностей высшего блага, сверхчувственном существе, представление о природе которого, если мы выходим за пределы морального отношения к нам идеи этого существа, всегда подвержено опасности антропоморфической интерпретации, часто идущей во вред нашим нравственным принципам. Стало быть, идея о таком существе не только не может сама по себе существовать в спекулятивном разуме, но даже ее происхождение и тем более ее могущество целиком основываются на нашем отношении к довлеющему себе определению долга. Что же в таком случае более естественно при начальном наставлении юношества, особенно церковном: излагать учение о добродетели перед учением о благочестии или наоборот (даже не упоминая о первом)? Совершенно очевидно, что оба они тесно связаны между собой. Но эта взаимосвязь возможна только следующим образом: одно из них (поскольку они не одно и то же) должно быть мыслимо и излагаемо как цель, а другое только как средство. В то же

время учение о добродетели существует само по себе (даже без понятия о боге), а учение о благочестии содержит понятие о предмете, который мы представляем себе по отношению к нашей моральности как начало, восполняющее нашу неспособность достигнуть моральной конечной цели. Стало быть, учение о благочестии неспособно само по себе создать конечную цель нравственного стремления, но может служить лишь средством укрепления добродетельного образа мыслей, т. е. того, что, собственно, и создает лучшего человека. Его функция сводится к тому, что оно закладывает в добродетельном умонастроении (как стремлении к добру, даже к святости) и укрепляет в нем ожидание конечной цели, к которому последнее неспособно. Самое понятие добродетели извлекается, напротив, из души человека. Оно уже целиком — хотя и в неразвитом виде — существует в нем и не может быть, как религиозное понятие, измышлено путем умозаключений. В его чистоте — в пробуждении сознания доселе неведомой нам способности возобладать над нашими величайшими внутренними затруднениями, в достоинстве человечности, которую человек должен уважать в своей собственной личности, и в ее назначении, которого он стремится достигнуть, — во всем этом лежит нечто столь возвышающее душу и ведущее ее к божеству, достойному поклонения уже в силу его святости и достоинства законодателя добродетели, что человек, если даже он еще слишком далек от того, чтобы признать силу влияния этого понятия на свои максимы, тем не менее принимает его без всякой неохоты, чувствуя себя уже в известной степени облагороженным этой идеей. Между тем понятие о миродержце, превращающем этот долг в заповедь для нас, все еще весьма далеко от этого человека, и если он начнет с того, что принизит силу своего духа (а она составляет сущность добродетели), то тем самым подвергнет благочестие опасности превратиться в льстивое и рабское подчинение деспотически повелевающей силе. Эта сила духа, необходимая, чтобы быть самостоятельным, укрепляется в данном случае с помощью последующего учения о примирении, поскольку оно то, чего уже нельзя изменить, представляет завершенным и открывает для нас путь к новому образу жизни. В противном случае (когда это учение только лишь появляется) пустое стремление превратить содеянное в несодеянное (очищение искупительными жертвами), страх

при посвящении в это учение, представление о нашей полной неспособности к добру и боязнь перед отпадением во зло должны были бы отнять у человека мужество[69 70] и привести его в мучительное состояние нравственной пассивности, в котором невозможно предпринять ничего великого и доброго и во всем приходится полагаться только на свои желания.

В том, что касается морального образа мыслей, все сводится к тому высшему понятию, которому подчиняют свои обязанности. Если почитание бога есть то основное, чему, следовательно подчиняют добродетель, то предмет этот является идолом т. е. представляется таким существом, которое мы можем надеяться умилостивить не нравстенно добрым поведением в мире, но лишь поклонением и льстивостью. Но тогда религия становится уже идолослужением. Благочестие, следовательно, нужно мыслить не как суррогат добродетели, чтобы можно было обойтись и без последней, но как ее завершение, увенчанное надеждой на окончательное достижение всех наших благих целей.

§ 4. О руководстве совести в делах веры

Вопрос здесь ставится не о том, как следует руководить совестью (ею не нужно руководить; достаточно только ее иметь) а о том, как она сама может служить руководящей нитью в самых затруднительных моральных ситуациях.

Совесть есть сознание, являющееся долгом само по себе. Но каким же образом можно помыслить нечто подобное, если сознание всех наших представлений, когда мы намерены сделать их ясными, кажется необходимым только в логическом отношении, а значит, только условным образом, — и, следовательно не может быть безусловным долгом? Существует принцип морали, не нуждающийся ни в каком доказательстве: не следует совершать ничего, что может оказаться несправедливым (quod dubitas, ne feceris ! Плиний 104).

Следовательно, сознание справедливости действия, которое я хочу предпринять, — это безусловный долг. Справедливо ли во обще действие или несправедливо — об этом судит рассудок, а не совесть. И

совершенно необязательно знать обо всех возможных действиях, справедливы они или нет. Но в отношении того, что намерен предпринять я сам, я должен не только предполагать или думать, но быть уверен, что это не несправедливо.

Данное требование представляет собой постулат совести, которому противостоит пробабилизм, т. е. то правило, что одного лишь мнения, будто действие может быть и справедливым, уже до статочно, чтобы его предпринять.

Совесть можно определить и так: это сама себя судящая моральная способность суждения. Однако подобное определение очень нуждалось бы в предварительном объяснении заключающихся в нем понятий. Совесть не судит поступки как прецеденты, подлежащие определению закона. Это делает разум, поскольку он бывает субъективно-практическим (отсюда casus conscientiae и казуистика как вид диалектики совести). В данном же случае разум сам себя судит относительно того, действительно ли он со всей осторожностью вынес это суждение о поступках (справедливы они или несправедливы), и выставляет человека свидетелем против и за себя по вопросу, имело это место или нет.

Возьмем, например, судью над еретиками, который всегда твердо придерживается мнения об исключительности своей статутарной веры и ради нее готов даже на мученичество. Допустим, что ему предстоит судить так называемого еретика (в других отношениях хорошего гражданина), обвиняемого в неверии. Я спрашиваю: если он присудит его к смерти, то можно ли сказать, что он судил по своей совести (хотя бы и заблуждающейся) или же скорее его можно обвинить в совершенном ее отсутствии, поскольку он может ошибиться или намеренно совершить не справедливость — ведь ему можно прямо сказать, что в подобном случае он никогда не мог быть вполне уверен, не поступает ли он несправедливо. Хотя он, весьма возможно, твердо верил, что сверхъестественным образом откровенная божественная воля (может быть, по изречению: compellite intrare 105) позволяет ему — если не прямо обязывает — искоренить предполагаемое неверие вместе с неверующими. Но был ли он действительно в такой степени

убежден этим откровенным учением, а также его смыслом, в какой это необходимо, чтобы решиться погубить человека? То, что лишать человека жизни за религиозную веру несправедливо — это несомненно, если только (допуская самый крайний случай) божественная, свыше возвещенная воля не предписывает другого. Однако то обстоятельство, что бог некогда выразил столь ужасную волю, основывается на исторических документах и никогда не может быть аподиктически известно. Ведь откровение все-таки дошло к нашему судье только через людей и истолковано ими, и хотя бы ему казалось, что оно низошло от самого бога (подобно данному Аврааму повелению зарезать своего собственного сына как овцу), здесь по меньшей мере имеется большая вероятность ошибки. Но тогда он окажется в опасности свершить нечто такое, что было бы в высшей степени несправедливо и доказывало бы полное отсутствие совести в его поступке.

То же самое можно сказать и обо всех исторических верах и верах в явление божества, а именно всегда остается возможность встретить в них какую-нибудь ошибку. Стало быть, учитывая возможность того, что требуемое или разрешаемое такой верой по всей вероятности является несправедливым, т.е. может вести к риску оскорбления некоего самого по себе известного человеческого долга, следовать данной вере — совершенно бессовестно.

Более того, пусть некий поступок, который предписывается подобным позитивным (считающимся таковым) законом откровения, будет сам по себе позволительным. Тогда спрашивается: имеет ли право духовный глава или вероучитель по своему мнимому убеждению заповедать народу этот закон как догмат веры (при утере ими своего положения)? Поскольку данное убеждение не имеет за собой никаких других доказательств, кроме исторических, а по мнению народа (если он сколько-нибудь прислушается к себе), здесь всегда остается безусловная возможность ошибки, допущенной или в самих исторических сведениях, или в классическом их изложении, то духовному главе пришлось бы вынуждать народ признать нечто — по крайней мере внутренне — настолько же истинным, насколько он верит богу, т. е. как бы перед лицом бога признать то, чего народ как таковой

наверняка все-таки знать не может: например, назначение определенного дня для периодического общественного богослужения как составную часть религии, непосредственно установленную богом, или тайну, как нечто им же твердо установленное и удостоверенное, но для народа совершенно непонятное.

Духовный владыка действовал бы при этом даже вопреки совести, если бы стал навязывать другим в качестве предмета веры нечто такое, в чем он и сам никогда не может быть вполне убежден. Поэтому он обязан хорошенько обдумать то, что он делает, ибо он должен нести ответственность за всякое злоупотребление, проистекающее из подобной рабской веры.

Следовательно, в предмете веры может заключаться истина, тогда как сама вера (или даже чисто внутреннее ее исповедание) может быть неистинной.

Как было замечено выше, люди, сделавшие только самый первый шаг в свободе мыслить[71], так как прежде они были под рабским игом веры (например, протестанты), тем скорее считают себя словно облагороженными, чем менее для них существует необходимость веровать (в нечто позитивное или основанное на предписаниях священников). Однако у тех, кто еще не смог или не захотел сделать подобной попытки, все обстоит совершенно иначе, ибо их принцип гласит: полезно веровать скорее слишком много, чем слишком мало. Ведь, если делать больше, чем положено, это по крайней мере ничему не повредит, а, может быть, даже принесет пользу.

На этой иллюзии, делающей правилом бесчестность в исповедании религии (на которую решаются тем легче, что религия любой порок, а следовательно, и бесчестность превращает в добродетель), основывается так называемая максима безопасности в делах веры (argumentum a tuto) : если то, что я исповедую в отношении бога, верно, — тогда я попал в точку; если же неверно (но, впрочем, само по себе не недозволительно), — то, значит, я верил лишь в нечто ненужное и излишнее, что хотя и может навлечь на меня обвинение, но отнюдь не является преступлением. Опасность, проистекающую из этой

бесчестности, заключенной в отговорке, — прямое оскорбление совести, пытающееся даже перед богом представить не подлежащим сомнению нечто такое, что, как это хорошо известно самому человеку, не обладает достоинствами, заслуживающими безусловного доверия, — все это лицемер не ставит ни во что.

Подлинная, единственно совместимая с религией максима безопасности звучит как раз наоборот: то, что в качестве средства или условия блаженства известно мне не через мой собственный разум, а только через откровение, и может быть принято в мое исповедание лишь посредством исторической веры (хотя в остальном не противоречит чистым моральным принципам), — я не могу, правда, принять на веру и признать как нечто несомненное, но точно так же не могу и отвергнуть как нечто безусловно ложное. Тем не менее, не определяя ничего по этому поводу, я уповаю на то, что, если здесь может заключаться нечто приносящее спасение, оно — поскольку я из-за недостатка морального образа мыслей в добропорядочном поведении не становлюсь недостойным его — пойдет мне во благо. В этой максиме наличествует истинно моральное обеспечение, а именно обеспечение перед совестью (а большего от человека нельзя и желать). Напротив, величайшая опасность и неуверенность должны возникать при мнимо благоразумных попытках обойти вредные последствия, необходимо проистекающие для меня из непризнания любых максим, с помощью хитрости — ведь, стремясь поладить сразу с двумя партиями, рискуешь испортить отношения с ними обеими.

Если бы составитель символа веры, церковный законоучитель, да и вообще любой человек, поскольку он внутренним образом должен сознавать в себе убежденность в законах как божественных откровениях, — спросил бы себя: берешься ли ты в присутствии сердцеведа, отказавшись от всего, что тебе дорого и свято, отстаивать истину этих положений? — то я имел бы о человеческой (по меньшей мере все же не совсем неспособной к добру) природе весьма нелестное мнение, если бы не предполагал, что при этом самый смелый вероучитель должен был бы содрогнуться[72]. Но если это так, то каким же образом согласуется с совестливостью настаивать на подобном,

никаких ограничений не допускающем толковании веры и даже выдавать столь дерзкие уверения за долг и нечто богослужебное, хотя из-за этого свобода человека, совершенно необходимая для всего морального (каково и принятие религии), полностью повергается в прах и уже не остается никакого места для доброй воли, говорящей тогда: «Верую, Господи, помоги моему неверию!» 106 [73]

ОБЩЕЕ ЗАМЕЧАНИЕ. [О «СРЕДСТВЕ СНИСКАНИЯ БЛАГОДАТИ»]

То добро, на которое человек сам по себе способен по законам свободы, в сравнении с тем, которое возможно для него только благодаря сверхъестественной помощи, — можно называть природой в отличие от благодати. Однако не следует считать, что первое выражение имеет в виду физическое, отличающееся от свободы свойство; его следует рассматривать исходя лишь из того, что мы познаем по меньшей мере законы этой способности (законы добродетели). Наш разум, следовательно, находит для себя здесь, как в некоем аналоге природы, видимую и понятную путеводную нить. Напротив, то, может ли вообще, когда, как или насколько может воздействовать на нас благодать, — остается для нас совершенно скрытым.

И разум в данном случае, равно как и в отношении сверхъестественного вообще (куда относится и моральность как святость), лишается всякого знания законов, по которым это может совершаться.

Понятие о сверхъестественном содействии нашим не вполне совершенным нравственным способностям и даже нашему не достигшему необходимой ясности или по меньшей мере слабому убеждению: должным образом исполнять наш долг — трансцендентно и является чистой идеей, в реальности которой нас не может убедить никакой опыт.

Даже принимать это понятие как идею исключительно в практическом отношении очень рискованно и едва ли совместимо с разумом, ибо то, что следует поставить нам в заслугу как нравственно доброе поведение, должно совершаться не под чужим влиянием, но лишь в результате возможно лучшего применения наших собственных сил. Вместе с тем и

невозможность этого (сосуществования того и другого) все же не может быть доказана, поскольку сама свобода (хотя в ее понятии и не заключается ничего сверхъестественного) в том, что касается ее возможности, остается для нас столь же непостижимой, как и то сверхъестественное, которым хотели бы заменить самостоятельное, но не достаточное ее определение.

Поскольку же нам известны хотя бы законы (моральные), по которым ее следует определять, но решительно ничего не известно о том, действительно ли некая воспринимаемая нами моральная сила порождается сверхъестественным содействием и в каких случаях и при каких условиях ее можно ожидать, то мы, за исключением общего предположения, что непосильное для природы совершит в нас благодать, если первой (т. е. нашими собственными силами), мы пользовались только по мере возможности, — вряд ли сумеем найти еще какое-либо применение этой идее. Мы не сможем ни добиться (вне постоянного стремления к доброму образу жизни) ее содействия, ни определить, в каких случаях мы должны быть к нему готовы.

Эта идея полностью превосходит наше понимание, и поэтому благотворно держаться от нее, как от святыни, на почтительном отдалении, чтобы не позволить себе дойти до безумной иллюзии, будто мы сами можем творить или воспринимать чудеса; эта иллюзия лишила бы нас способности как-либо пользоваться разу мом или побудила бы апатично, в ленивой праздности ожидать ниспослания свыше того, что мы должны искать в нас самих.

Таким образом, все промежуточные причины как находящиеся в распоряжении человека средства осуществить известное намерение и таким образом стать достойным небесного содействия представляют собой не что иное (впрочем, чего-либо иного и быть не может), как серьезное стремление по возможности улучшить свои нравственные качества, дабы тем самым получить способность чувствовать, когда эти последние полностью соответствуют божественному благоволению, которое не в нашей власти.

Ведь то божественное благоволение, которого ожидает человек, имеет в виду, собственно, только его нравственность. Однако следует ожидать

уже a priori (и так это бывает и на деле), что человек нечестный будет искать его не в собственном улучшении, а скорее в известных внешних и чувственных действиях (которые, конечно, имеются в его распоряжении, но сами по себе не способны сделать лучше ни одного человека и должны действовать для этого исключительно сверхъестественным образом). Понятие о так называемом средствеснискания благодати (Gnadenmittel), хотя (в силу вышесказанного) и противоречиво само по себе, все же определенно служит здесь средством самообмана, столь же общераспространенного, сколь и вредного для истинной религии.

Истинное (моральное) служение богу, которое верующим как подданным царства божьего, но не в меньшей степени и как его гражданам (по законам свободы), надлежит совершать, — это служение невидимое (так же, как и само царство), т. е. служение сердца (в духе и в истине); оно может состоять только в образе мыслей, направленном на соблюдение всех действительных обязанностей как божественных заповедей, а не в действиях, предназначенных исключительно для бога. Но невидимое должно быть для людей представлено каким-нибудь зримым образом (чувственно) и даже, что еще важнее, сводиться посредством этого к практическим надобностям, а также, хотя оно интеллектуально, должно (по известной аналогии) как бы обрести наглядность. Средство это, хотя и не лишено значения, но все же в высшей степени подвержено опасности лжетолкования, поскольку представляет наш долг в служении богу исключительно зримым образом и под влиянием подстерегающей нас иллюзии легко принимает облик самого богослужения, присваивая себе обычно и его название.

Это мнимое служение богу, будучи сведено к своему духу и к своему истинному значению, а именно к образу мыслей, посвященному царству божьему в нас и вне нас, — само может быть разделено разумом на четыре вида исполнения долга, которым соответствующим образом должны быть соподчинены известные, необходимо не связанные с ними формальности; последние уже искони находили хорошим чувственным средством, которое служит первым схемой и таким образом пробуждает и поддерживает наше внимание к

истинному служению богу. В основу всех их положено намерение содействовать нравственному добру.

1) Твердо определить себя к нравственному добру и постоянно пробуждать в душе соответствующий ему образ мыслей (частная молитва). 2) Внешнее его распространение при помощи публичных собраний в установленные для этого дни, чтобы провозглашать там религиозные учения и чаяния (а вместе с тем и сопутствующие им убеждения), делая их таким образом доступными всем (посещение церкви). 3) Распространение его на последующие поколения путем принятия вновь вступающих членов в общину веры, как долг наставлять их в нем (в христианской религии — крещение). 4) Поддержание этого сообщества с помощью регулярно возобновляемой публичной формальности, которая делает устойчивым объединение всех членов в одном этическом теле и притом по принципу равенства их взаимных прав и участия в плодах нравственного добра (причащение).

Всякое начинание в религиозных делах, если его принимают не только в чисто моральном смысле, а выискивают средство, которое само по себе делает нас угодными богу и, стало быть, тем самым удовлетворяет все наши желания, — есть вера в фетиш, которая пытается внушить уверенность, что нечто совершенно бессильное и по законам природы, и по моральным законам разума способно тем не менее произвести желаемый эффект в силу одной лишь твердой веры в его достижимость и соединения с этой верой известных формальностей. Даже там, куда уже проникло внутреннее убеждение, что все здесь сводится к нравственному добру, способному возникнуть лишь в результате деятельности, — чувственный человек все-таки ищет для себя тайную тропинку, чтобы обойти это затруднительное условие, а именно старается поставить дело так, что, если он обходится одной лишь манерой (формальностью), бог и это примет за самое дело. Подобное расположение следовало бы, конечно, считать чрезмерной милостью бога, если бы скорее это не было милостью, пригрезившейся во сне ленивой доверчивости, или просто лицемерной доверчивостью. И таким вот образом человек во всех публичных видах веры измыслил себе известные обычаи как средства снискания благодати, хотя они не во всех религиях, как в христианской, относятся к практическим

понятиям разума и соответствующим им убеждениям (например, в магометанстве есть пять великих заповедей: омовение, молитва, пост, раздача милостыни и паломничество в Мекку. Из них можно было бы исключить, пожалуй, только милостыню, если бы она подавалась из истинно добродетельного и притом религиозного убеждения по долгу человеческому и поэтому действительно заслуживала того, чтобы считаться средством снискания благодати. Но на деле даже и она не заслуживает такого исключения, потому что в этой вере она вполне может сосуществовать с вымогательством со стороны других того, что в лице нищего приносят в жертву богу).

Существуют, таким образом, три вида иллюзорного верования в возможном для нас выходе из границ нашего разума по отношению к сверхъестественному (которое по законам разума не бывает предметом ни теоретического, ни практического его применения). Во-первых, это вера в познание через опыт чего-то такого, что, согласно объективным законам опыта, мы должны признать невозможным (вера в чудо). Во-вторых, иллюзия, что то, о чем мы не можем составить себе никакого понятия в разуме, мы все же обязаны включать в область его понятий как нечто необходимое для нашего морального блага (вера в тайны). В-третьих, иллюзия, по которой применение естественных средств может повлечь за собой результат, представляющий для нас тайну, а именно влияние бога на нашу нравственность (вера в средства снискания благодати).

О двух первых искусственных видах веры мы уже говорили в общих замечаниях к двум предшествующим частям этого сочинения. Следовательно, сейчас нам остается сказать о средствах снискания благодати (которые все-таки отличаются от действий благодати[74], т. е. от сверхъестественных моральных влияний, при которых мы можем действовать лишь пассивно и мнимый опыт в которых есть лишь иллюзорное представление, относящееся исключительно к чувствам).

1. Молитва, мыслимая как внутреннее формальное богослужение и поэтому как средство умилостивления, есть суеверная иллюзия (создание фетиша), ибо это лишь провозглашенное желание по отношению к существу, которое не нуждается ни в каком разъяснении

внутреннего убеждения желающего.

Молитвой, стало быть, ничего не совершается, и, следовательно, не исполняется ни одна из обязанностей, которые для нас обязательны как заповеди божьи. Поэтому здесь нет и настоящего служения богу. Сердечное желание стать угодным богу во всем нашем поведении, т. е. сопровождающее все наши действия убеждение совершать последние как нечто происходящее на службе богу, — вот дух молитвы, который «без упущения» 107 в нас должен и может иметь место. Но облечение этого желания (пусть даже только внутренним образом) словами и формулами[75] в лучшем случае может иметь значение только средства для постоянного оживления указанного образа мыслей в нас самих, но не имеет никакого непосредственного отношения к божественному благоволению и именно поэтому не может быть долгом для каждого; ведь средство может быть предписано только тому, кто нуждается в нем для известной цели, но далеко не каждый нуждается в средстве (вести речь в себе и, собственно, только с собою, но мнимо и тем самым как будто вразумительнее обращать ее к богу). Для этого следует больше работать над постоянным очищением и возвышением морального образа мыс лей, чтобы дух молитвы был в нас достаточно живым, а буква ее (по крайней мере, для нашей собственной пользы) наконец могла отпасть. Ведь буква молитвы, как и все, что непосредственно не направлено к известной цели, в значительной степени ослабляет действие моральной идеи (которая, рассматриваемая субъективно, именуется благоговением). Таким образом, созерцание глубокой мудрости божественного творения в самых ничтожных вещах и его величия в вещах значительных (хотя оно и было знакомо людям уже с давних пор) в новейшие времена возросло до величайшего удивления тем, что подобная сила не только приводит душу в угнетенное, словно принижающее человека в его собственных глазах настроение, которое называется поклонением, но по отношению к собственному моральному назначению человека проявляет себя вместе с тем и как столь возвышающая душу сила, что рядом с нею слова, хотя бы они принадлежали царственному богомольцу, Давиду (который обо всех этих чудесах знал мало), прозвучали бы как пустой звук, потому что чувство подобного

созерцания десницы божьей не выразимо.

А поскольку люди все, что имеет непосредственное отношение только к их моральному улучшению, при религиозном настрое души охотно превращают в придворную службу, где унижение и похвалы обыкновенно носят тем менее моральный характер, чем более они богаты словами, — то в особенности необходимо при обучении самым первым молитвам заботливо указывать детям, которые еще нуждаются в букве, чтобы речь (даже внутренним образом высказанная — как попытка обратить душу к восприятию идеи о боге, которое должно приближаться к некоему созерцанию) не имела при этом какого-либо самодовлеющего значения, но способствовала лишь оживлению мыслей, направленных к богоугодному образу жизни, т. е. была только средством способности воображения; в противном случае все эти набожные проявления почтительности заключают в себе опасность перерождения в льстивое почитание бога вместо практического служения ему, состоящего отнюдь не в простых чувствах.

Что же касается назидания (Erbauung), которое имеется в виду при посещении церкви, то публичная молитва является не средством умилостивления, а неким этическим торжеством. Оно может проявляться в общем пении гимна веры или в формальном обращении к богу, изложенном устами священника от имени всей общины и заключающем в себе все моральные обстоятельства людей. Последнее, так как оно представляет все частные проблемы как один общий вопрос, где желание каждого, как и желание всех, направлено к одной и той же цели (введение царства божьего), — не только способно поднять умиление до нравственного одухотворения (в то время как частная молитва, поскольку она приносится без этой возвышенной цели, в силу привычки мало-помалу теряет влияние на душу), но и имеет за собой больше разумных оснований, чем частная молитва, чтобы моральное желание, создающее дух молитвы, облекать в формальную речь, не думая при этом о присутствии высшего существа или о некоей особой силе красноречивых выражений как о средстве умилостивления. Здесь присутствует особое намерение, а именно с помощью известной внешней торжественности, представляющей единение всех людей в одном общем желании царства божьего,

всемерно пробуждать всякое частное моральное стремление, то стремление, которому ничто не может способствовать более, чем обращение к главе этого царства, как если бы он присутствовал именно в данном месте.

2. Посещение церкви, мыслимое как торжественное внешнее богослужение вообще в некоей церкви, в том отношении, что оно есть чувственное изображение общения верующих, не только являет собой достойное похвалы средство для назидания[76] каждого в отдельности, но и для всех как членов гражданского божественного государства, представляемого здесь на земле, — является долгом, непосредственно обязательным для целого.

Предполагается, что эта церковь не заключает в себе формальностей, которые ведут к идолослужению и таким образом могут обременить совесть, — как, например, известное поклонение богу в лице его бесконечной благости под именем некоего человека, — так как чувственное изображение его противно заповеди разума: « Не сотвори себе кумира» и т. д. 110 Но использовать посещение церкви как средство снискания благодати, как будто этим непосредственно служат богу, и соединять с торжественными церемониями (лишь чувственными представлениями всеобщности религии) особую божью милость — это иллюзия, которая, хотя она вполне совпадает с образом мыслей хорошего гражданина политической общности и вполне соответствует внешней благопристойности, не только ничего не привносит в его качества как гражданина в царстве божьем, но скорее искажает их и служит тому, чтобы с помощью обманчивой внешности скрыть плохое в нравственном отношении содержание своего образа мыслей от чужого и даже от своего собственного взора.

• Единожды совершающееся торжественное посвящение в церковное общество, т. е. первое принятие в члены церкви (в христианской религии через крещение), — это наделенное глубоким смыслом торжество, возлагающее великую ответственность или на посвящаемого, если он в состоянии сам исповедовать свою веру, или на свидетелей, которые берут на себя заботы об его воспитании в этой вере; оно имеет целью нечто священное (обращение человека в

гражданина божественного государства), но само по себе отнюдь не является священнодействием или действием, способствующим святости этого субъекта и его особой восприимчивости к божественной милости, стало быть, не является и средством умилостивления. В первоначальной греческой церкви авторитет его был столь высок, что оно сразу могло смывать все грехи, чем эта иллюзия открыто доказывала свое родство с суеверием почти большим, чем языческое.

• Многократно повторяемое торжество возобновления, продолжения и распространения этого церковного сообщества по законам равенства (причащение), которое, во всяком случае по примеру основателя подобной церкви (а вместе с тем и в его память), официально может происходить как общественная вечеря за тем же столом, — заключает в себе нечто великое, само по себе расширяющее узкий, самолюбивый и нетерпимый образ мыслей человека (особенно в делах веры) до идеи всемирно- гражданского морального общества и является добрым средством оживить общину для представляемого в этом образе нравственного умонастроения братской любви. Но хвалиться тем, что бог соединил с празднованием этого торжества особую милость, и то положение, что такое торжество, само по себе являющееся лишь церковным обрядом, может все же помимо этого быть и средством снискания благодати, — это иллюзия религии, кото рая может лишь противоречить ее духу.

Поповство, следовательно, вообще можно считать узурпированным господством духовенства над душами по той причине, что оно приписывает себе особое значение как исключительному обладателю средств для снискания благодати.

Все подобные искусственные самообольщения в религиозных делах имеют свою общественную основу. Обычно человек среди всех божественных моральных свойств, т. е. святости, милости и справедливости, обращается непосредственно ко второй, чтобы обойти отпугивающее условие, а именно жить соответственно первой. Трудно быть добрым слугою (тогда приходится постоянно слушать беседы о добродетели). Поэтому лучше было бы стать фаворитом, которому многое сходит с рук или, если он слишком грубо нарушит долг, все

вновь исправляется при посредстве кого-нибудь в высшей степени облагодетельствованного, хотя, несмотря на это, он всегда остается тем же необузданным холопом, каким и был. Но чтобы скрыть осуществление этого своего намерения за блестящей внешностью, он обычно переносит свое представление о человеке (вместе с его ошибками) на божество и, — подобно тому, как в наилучших властителях из нашего рода законодательная строгость, благодетельная милость и пунктуальная справедливость содействуют моральному эффекту поступков под данного не каждая в отдельности и сама по себе (как это следовало бы), но смешиваются в образе мыслей людского верховного владыки при вынесении им решений, и стоит, следовательно, попытаться обойти лишь одно из этих свойств, а именно дряхлую мудрость человеческой воли, чтобы склонить к уступчивости два других, — так же надеется и он добиться этого от бога, обращаясь только к его милости. (Поэтому и для религии особенно важно обособление названных свойств или скорее отношений бога к человеку в идее триединой личности, по аналогии с которой и пер вые следует мыслить так, чтобы каждое из них познавалось порознь.) К этой цели человек стремится, стараясь всеми мыслимыми внешними средствами показать, как глубоко он почитает божественные заповеди, чтобы ему не нужно было исполнять их. А дабы эти его бессознательные желания могли служить и возмещением за нарушение заповедей, он восклицает: «Господи! Господи!» — только для того, чтобы не пришлось «исполнять волю Отца небесного» 111, и ради этого создает себе понятие о торжествах, сущность которых состоит в применении известных средств для оживления истинно- практического образа мыслей, как о средствах снискания милости самих по себе. Даже веру в то, что эти формальности и есть такие средства, он выдает за весьма существенную часть религии (обычный человек видит в них всю полноту ее) и предоставляет всеблагому провидению сделать из него лучшего человека, в то время как сам он стремится к набожности (пассивное почитание божественных законов) вместо добродетели (применение собственных сил в исполнении почитаемого им долга), хотя лишь последняя, правда в сочетании с пер вой, единственно и может создать идею, выражаемую словом благочестие (истинный религиозный образ мыслей).

Если иллюзия этого мнимого баловня небес возрастает до грезящего воображения, до ощущения особого воздействия благодати (вплоть до притязания на интимность мнимо-скрытого и тесного общения с богом), то для него, наконец, добродетель становится отвратительной и даже предметом презрения. Поэтому нет ничего удивительного, если публично жалуются, что религия еще так мало делает для улучшения человека, а внутренний свет («под спудом» 112) этих облагодетельствованных не сияет вовне в их добрых делах и притом (как этого можно было бы требовать, учитывая их превосходство) главным образом перед другими, по природе честными людьми, которые принимают религию коротко и просто, не для замены ею добродетельного образа мыслей, а для содействия ему, что проявляется на деле в добропорядочном образе жизни.

Учитель евангелия все же снабдил нас внешними доказательствами, взятыми из внешнего опыта, как пробным камнем, по которым, словно по плодам этого опыта, можно не только распознать этих избранников, но и каждый из них может познать самого себя. Однако не видно, чтобы эти, по их собственному мнению, чрезвычайно облагодетельствованные (избранники) в чем-нибудь, хотя бы в самом малом, превосходили простого честного человека, которому можно верить в общении, в делах и нуждах; напротив, все они, вместе взятые, отнюдь не в силах выдержать с ним сравнения — лишнее доказательство в пользу того, что идти от облагодатствования к добродетели значит идти превратным путем. Стремиться от добродетели к облагодатствованию — вот путь гораздо более верный.

Ссылки

1 Michaelis J. D. Moral. Gottingen, 1792.

2 Речь идет о работе Г. Хр. Шторра «Некоторые богословские замечания по поводу философского учения Канта о религии» (Annotationes quaedam theologicae ad philosophicam Kantii de religione doctrinam. Tubingen, 1793), в которой автор выступил против Канта, доказывая богооткровенный характер христианской религии.

3 Цитируемое здесь место находится на с. 226 журнала «Neueste

Critische Nachrichten fur das Jahr 1793», Nr. 29, Greifswald. 4 Рутрен (прототип Шивы, или Сибы), Вишну, Брахма — божества индуистской религии.

5 «[Чего не портит пагубный бег времен?] Отцы, что были хуже, чем деды, нас Негодней вырастили; наше Будет потомство еще порочней».

Но r., Ca rm., III, 6, 5—8 (Гораций. Полн. собр. соч., М.; Л., 1936, с. 102).

6 Цитата из трактата Сенеки «О гневе» (De ira, II, 13, 1): «Мы болеем исцелимыми недугами, и так как природа создала нас для блага, то она приходит к нам на помощь, если мы сами хотим исцелиться».

7 Латитудинарии (от лат. latitudo — «широта») — название, данное в XVII в.

умеренным членам англиканской церкви, отличавшимся терпимостью по отношению к другим религиозным течениям и выступавшим за их примирение. Позже латитудинариями стали называть людей, вообще индифферентных в вопросах религии.

8 Последний абзац добавлен Кантом во втором издании книги.

9 Противопоставление «буквы» и «духа» закона заимствовано из Второго послания к Коринфянам, III, 6.

10 По с л. к Римл., XIV, 23.

11 «Кто без пороков родится». — Но r. Sat. I, 3, 68 (Гораций. Полн. собр.

соч., с. 216).

12 Кант имеет в виду книгу С. Хирна «Третья экспедиция капитана Д. Кука» H ea r пе S. Des Capitain J. Cook ' s dritte Entdeckungsreise. Berlin, 1788).

Рассказ, на который ссылается Кант, находится на с. 54 указанной книги.

13 Кант цитирует письмо Честерфилда сыну. Цитируемое место находится на с. 148 второго тома немецкого перевода этих писем (Лейпциг, 1774).

14 Изречение премьер-министра Англии Роберта Уолпола (Robert

Walpole, 1676—1745).

15 По с л. к Римл., III, 12.

16 «Род и предков, все то, что мы не сделали сами, Я не назвал бы своим...» Ovid. Met. XIII, 140—141 (П. Овидий Назон. Метаморфозы.

М.; Л., 1937, с. 262).

17 [...Но чему ты смеешься?]... Лишь имя Стоит тебе изменить, — не твоя ли история это? Ноr. Sat. I, 1, 69—70 (Гораций. Полн. собр. соч., с. 209).

18 Посл. к Римл., V, 12.

19 Термин «легальность» Кант употребляет неоднозначно. В «Критике практического разума» легальность содержит моральный поступок, совершенный «посредством чувства», а «не ради закона» (см.: Соч., т. 4, ч. 1, с. 396). В «Метафизике нравов» легальность определяется как соответствие поступка юридическому закону (там же, т. 4, ч. 2, с. 121), а в другом месте — как соответствие поступка закону «безотносительно к его мотиву» (там же, с.

126).

20 Лука, XVII, 10.

21 «[Если ж свидетелем будешь в делах неясных и темных] То хоть бы сам Фаларид повелел показать тебе ложно И, угрожая быком, вынуждал бы тебя к преступленью, — [Помни, что высший позор — предпочесть бесчестие смерти...]» Iuv. Sat. VIII, 81 —82 (Ювенал. Сатиры, — В кн.: Римская сатира. М., 1957, с. 228).

Фаларид (Фаларис) — тиран города Акраганта в Сицилии (VI в. до н. э.). По его приказу был сделан медный бык, в котором, разжигая под ним огонь, казнили осужденных.

22 Тауматургия (от греч. …………. — «совершать чудеса, фокусы») — чудодействие, фокусничество.

23 Отец церкви — Августин Блаженный. Ему приписывается не встречающееся в дошедших до нас сочинениях Августина, но

отражающее его взгляды высказывание: « virtutes gentium splendida vitia » («Языческие добродетели — блестящие пороки»). Ср.: «О Граде Божьем», XIV 9, 3; XIX 25.

24 Посл. к Ефес., VI, 11, 12.

25 Иоанн, I, 1 и след.

26 Посл, к Евр., I, 3.

27 1-е Поел. Иоанна, IV, 10.

28 Иоанн, I, 12.

29 Цитата из стихотворения Галлера «О происхождении зла» (Haller A. Uber die Ursprung des Ubels, 1734).

30 Иоанн, III. 16.

31-32 См.: «Критика способности суждения». Соч., т. 5, с. 502—503.

33 Иоанн, VIII, 46.

34 Левит, XI, 44.

35 Матфей, VI, 33.

36 Посл. к Римл., VIII, 16.

37 Посл. к Филипп., II, 12.

38 Мур Ф. Новая всеобщая история поездок и путешествий (Mooге F. A new general collection of voyages and travels, 1745).

39 См.: Мальбраш Н. Разыскания истины (т. I — II, СПб., 1903—1906), т. II, кн. IV, гл. XI. 40 Посл. к Ефес., IV, 22, 24.

41 Посл. к Римл., VI, 2, 6; Посл. к Колосс., III, 9.

42 Посл. к Римл., VIII, 1.

43 Матфей, V, 25.

44 Шарлевуа П. История и всеобщее описание Новой Франции (. Charlevoix P. Histoire et description generale de la Nouvelle France, Paris, 1744).

45 Иоанн, XIV, 30.

46 Бардт К. Система моральной религии для полного утешения сомневающегося и мыслящего (Bahrdt K. System der moralischen Religion zur endlichen Beruhigund f u r Zweifler und Denker. Allen Christen und Nichtchristen lesbar, Berlin, 1787. Кар. IX, X, S. 64).

47 Имеется в виду работа Г. С. Реймаруса «Апология, или Сочинение в защиту разумных почитателей бога», фрагменты которого опубликовал Лессинг в 1774 г. без указания автора.

48 Иоанн, I, 11, 12.

49 1-е По с л. к Тимоф., VI, 18.

50 Иоанн, XII, 31; XIV, 30; XVI, 11.

51 Матфей, XVI, 18.

52 Марк, IX, 40.

53 Иоанн, IV, 48.

54 Пфеннингер Й. К. обращение к человеческому рассудку, касающееся некоторых событий, сочинений и лиц { Pfenninger J. K. Appelation an den Menschenverstand, gewisse Vorfa>lle, Schriften und Personen betreffend, Hamburg, 1776).

55 2-е По с л. к Коринф., XI, 14.

56 Кант имеет в виду книгу «Адский Протей, или мастер на все руки, притворщик (вместе с предварительным доказательством достоверности того, что действительно бывают призраки), изображенный Эразмом Францизским» (« Der h o llische Proteus, oder tausendkunstige Versteller (nebenst vorberichtlichem Grundbeweis der Gewissheit, dasses wirklich Gespenster gebe) angebildet durch Erasmus Francisci », Nurnberg, 1708).

56 а A dicto secundum quid ad dictum simpliciter — латинское название логической ошибки, состоящей в том, что средний термин силлогизма входит в одну посылку с ограничением (secundum quid), а в другую — без всякого ограничения (simpliciter).

57 По с л. к Римл., VI, 17, 18.

58 Кант приводит сокращенную и несколько измененную цитату из сочинения Т. Гоббса «О гражданине» (« De cive », I, 12). У Гоббса сказано: «...

естественным состоянием людей, до того как они объединились в общество, была война, и не простая война, а война всех против всех (bellum omnium in omnes) ». (Гоббс Т. Избр. произв. в 2-х т. М., 1965, т. 1, с. 307).

59 «необходимо выйти из естественного состояния» — ср. «...мы решаемся выйти из подобного состояния» (Гоббс Т. Избр. произв., т. 1, с. 307; ср. там же, с, 292—293).

60 См.: Деяния св. Апостолов, I, 24; XV, 8; Псалтырь, VII, 10; Лука, XVI, 15.

61 1-е Посл. Петра, II, 10; Посл. к Римл., IX, 25.

62 Посл. к Титу, Н, 14.

63 Матфей, VI, 10; Лука, XI. 64 В этих четырех требованиях или признаках истинной церкви Кант дает изложение четырех древних церковных атрибутов: una, sancta, catholica, apostolica. 65 Матфей, VII ; 21.

65а Здесь Кант вводит терминологическое различие между религией и верой, которого в дальнейшем строго не придерживается.

66 Кант ссылается на работу: «Тибетский алфавит, для удобства апостолических миссий изданный и пр. Прилежанием и трудом брата Августина Антония Георгия, отшельника-августинца» (« Alphabetum Tibetanum missionarum apostolicarum commodo editum etc. Studio et labore. Fr.

Augustini Antonii Georgii eremitae Augustinui», Romae, 1762).

67 Кантовское истолкование этимологии немецкого слова Ketzer («еретик») как происходящего от Chadzaren («хазары») неверно. Это слово происходит от др. греч. ……… («чистый»). «Катарами» (Katharer) называли себя члены еретической секты, распространенной в Европе в XII — XIII вв. И совсем наивно выглядит попытка вывести слово «хазары» из немецкого «живущие в домах» (Hauserbewohner).

68 Michaelis J. D. Moral, Gottingen, 1792.

69 Матфей, V, 44.

70 5-я кн. Моисеева. Второзаконие, XXXII : 35.

71 Речь идет о книге голландского ориенталиста Реланда (1676—1718) «О мусульманской религии две книги» (Reland. De religione mohammedica libri duo, Traiecti ad Rhenum, 2 ed. 1717, Lib. II, § XVII).

72 Посл. Иакова, II, 17.

73 2-е Посл. К Тимоф., III, 16.

74 Иоанн, XVI, 13.

75 Иоанн, V, 39.

76 Иоанн, VII, 17.

77 Посл. к Римл.,, 18.

78 1-е Посл. к Коринф., XV, 28.

79 1-е Посл. к Коринф., XIII, 11.

80 Матфей, XII, 28.

81 1-е Посл. Петра, I, 16.

82 Матфей, XXVIII, 20.

83 «Вот к злодеяньям каким побуждала религия смертных» Lucr. De гег. nat., I, 101 {Лукреций. О природе вещей. М., 1958, с. 28) 84 Матфей, V, 12.

85 1-е По с л. к Коринф., XV, 26.

86 1-е Посл, к Коринф., XV, 28.

87 Парсы — огнепоклонники, последователи древнеперсидской религии маздеизма, или зороастризма. Десгуры — высший по рангу класс персидского священства.

88 1-е По с л. Иоанна, IV, 8; 16.

89 Иоанн, XVI, 13.

90 Брабейта — от греч. — судья на публичных играх. Во времена Канта — председатель на университетском диспуте.

91 2-е По с л. к Тимоф., IV, 1.

92 Иоанн, XVI, 8.

93 Матфей, VI, 10; Лука, XI, 2.

94 Деяния Апостолов, V, 29.

94 а Источник данной цитаты не установлен.

95 Кант имеет в виду работу Мендельсона «Иерусалим, или о религиозной власти и иудействе» (Mendelssohn M. Jerusalem oder uber religiose Macht und Judentum. Berlin, 1783).

96 Выражение заимствовано из «Басен» Федра (Phaedr. Fab. II, 5, 1). Ср.

русский пер.: «Есть в Риме род хлопотунов пронырливый, Всегда впопыхах, в самом безделье деятельный.

Всем занятый и ничего не делающий, Противный всем, несносный самому себе.» (Федр., Бабрий. Басни/пер. М. Л. Гаспарова. М., 1962, с. 22).

97 Иоанн, III, 8.

98 В GS — «вогулич». Мы следуем тексту К. Форлендера, который снабдил это место следующим примечанием: «Вогуличи или, как теперь звучит их наименование, вогулы — это западносибирское племя между Северным Уралом и низовьями Оби. Источник, из которого Кант заимствовал этот обычай, не известен даже ученому Мерлину (Encyklop. Worterbuch, I, 114)».

99 См. Посл. к Римл., VIII, 21.

100 Матфей, XI, 30.

101 1-е Посл. Иоанна, V, 3.

102 1-е Посл. к Коринф., I, 26.

103 1-е Посл. к Коринф., I, 27.

104 «В чем ты сомневаешься, того не делай» Plin. Jun. Epist, I, 18 (Письма Плиния Младшего. М.; Л., 1950, с.29).

105 «Побуждайте войти» (лат.) – Лука, XIX, 6.

106 Марк, IX, 24.

107 1-е Посл. к Фессалоник., V, 17.

108 Матфей, XVII, 20; Лука, XVIII, 6.

109 Посл. к Ефес., II, 21.

110 2-я кн. Моисеева. Исход, XX, 4.

111 Матфей, VII, 21.

112 Матфей, V, 15.

Notes

[←1]

Те, для кого недостаточно в качестве определяющего основания одного только формального определяющего основания (законности) вообще в понятии долга, все же признают, что такое основание нельзя найти в себялюбии, направленном на собственное удовольствие. Но тогда остаются только два определяющих основания: рациональное, а именно собственное совершенство, и эмпирическое — чужое счастье. — Если под первым они понимают не моральное совершенство (а именно волю, безусловно повинующуюся закону), которое может быть только одно-единственное, причем впадают при объяснении в порочный круг, то они должны подразумевать под ним естественное совершенство человека, поскольку оно может возрастать и иметь много различных форм (умение в искусствах и науках, вкус, физическая ловкость и т. п.). Но оно всегда только обусловлено, т. е. хорошо только при условии, что его применение не противоречит моральному закону (который единственно повелевает безусловно); следовательно, оно, если становится целью, не может быть принципом понятий долга. То же самое можно сказать и о цели, направленной на счастье других.

В самом деле, всякий поступок должен быть сам по себе взвешен по моральному закону, прежде чем он будет направлен на счастье других. Таким образом, содействие счастью других есть долг только обусловленно и не может служить высшим принципом моральных максим.

[←2]

Положение есть бог, стало быть, есть высшее благо в мире, если оно (как догмат) должно следовать только из морали, есть априорное синтетическое положение, которое хотя и принимается только в практическом отношении, тем не менее выходит за пределы понятия долга, которое содержится в морали (и предполагает не материю произвола, а только формальные законы его), и, следовательно, из морали не может быть развито аналитически. Но как возможно такое априорное положение? Согласие с одной лишь идеей морального законодателя всех людей тождественно с моральным понятием о долге вообще, и в этом смысле положение, предписываемое этим согласием, было бы аналитическим; но признание его существования говорит больше, чем только возможность такого предмета.

Ключ к решению этой задачи, насколько, как мне кажется, я ее понимаю, может быть здесь мною только указан, но задачи я не решаю.

Цель — всегда предмет влечения, т. е. непосредственного желания обладать вещью с помощью своего поступка, подобно тому как закон (повелевающий практически) есть предмет уважения. Объективная цель (т. е. та, которую мы Должны иметь) – это та, которую как таковую ставит перед нами только разум. Цель, которая заключает в себе необходимое и вместе с тем достаточное условие всех остальных, есть конечная цель. Личное счастье есть субъективная конечная цель разумных существ в мире (которую каждое из них имеет в силу своей природы, зависящей от чувственно воспринимаемых предметов, и о которой нелепо было бы сказать, что ее должно иметь), и все практические положения, имеющие своей основой эту конечную цель, суть синтетические, но вместе с тем эмпирические положения. Однако то, что каждый должен сделать конечной целью высшее возможное в мире благо, есть априорное синтетическое практическое положение, и притом объективно практическое, заданное чистым разумом, так как оно выходит за пределы понятия обязанностей в мире и присоединяет

следствие их (эффект), которое в моральных законах не содержится и, таким образом, аналитически не может быть из них развито.

Именно эти законы повелевают безусловно, каков бы ни был исход их исполнения, более того, они даже заставляют совершенно отвлечься от него, если дело касается отдельного поступка и тем самым делают долг предметом глубочайшего уважения, не предлагая нам и не отклоняя от нас никакой цели (и конечной цели), которая обязательно рекомендовала бы этот поступок и составляла бы мотив исполнения нашего долга. Все люди здесь могли бы довольствоваться этим, если бы они (как они и должны были бы) придерживались только предписания чистого разума в законе. Зачем им знать результат своего морального поведения, к которому приводит обычный ход вещей? Для них достаточно того, что они исполняют свой долг, что бы ни было с земной жизнью и даже если бы в ней, быть может, никогда не совпадали счастье и достойность его. Но одно из неизбежных ограничений человека и его (а может быть, и всех других существ в мире) практической способности разума — это то, что при совершении любого поступка он всегда имеет в виду его результат, чтобы найти в нем нечто такое, что могло бы служить целью для него и доказывать чистоту намерения, причем цель эта в исполнении (nexu effectiv o) состоит на последнем месте, в представлении и намерении (nexu flnali) — на первом. В этой цели, хотя бы ее ставил перед ним один только разум, человек ищет что-то такое, что он может любить.

Следовательно, закон, который внушает ему только уважение, хотя и не признает указанное [ограничение] потребностью, все же расширяется ради нее до принятия моральной конечной цели разума в число его определяющих оснований, т. е. положение: делай высшее возможное в мире благо своей конечной целью — есть априорное синтетическое положение, которое вводится самим моральным законом и благодаря которому практический разум расширяется тем не менее за пределы этого закона. А это возможно только благодаря тому, что указанная потребность связана с естественным свойством человека во всех поступках обязательно мыслить еще, кроме закона, и цель (и это его свойство

делает его предметом опыта), и (как все теоретические и притом априорные синтетические положения) положение это возможно только потому, что оно заключает в себе априорный принцип познания определяющих оснований свободного произвола в опыте вообще, поскольку опыт, который показывает действие моральности в ее целях, придает понятию нравственности как причинности в мире объективную, хотя только практическую, реальность. — Но если следует мыслить самое строгое соблюдение Морального закона как причину достижения высшего блага (как цели), - то, поскольку человеческой способности недостаточно, для того чтобы привести счастье в мире в полное согласие с достойностью быть счастливым, необходимо признать всемогущее моральное существо как владыку мира, промыслом которого это и совершается, т.е. мораль неизбежно ведет к религии.

[←3]

Aetas parentum, peior avis, tulit
Nos nequiores, mox daturos
Progeniem vitiosiorem.
Horat 5.

[←4]

То, что первое субъективное основание принятия моральных максим не постижимо, видно пока уже из того, что так как это принятие свободно, то основание его (почему я, например, принял злую, а не добрую максиму) надо искать не в естественных мотивах, а всегда опять-таки в некоторой максиме; и так как эта максима тоже должна иметь свое основание, а кроме максимы не следует и невозможно указать какое-либо другое определяющее основание свободного произвола, то в ряду субъективных оснований определения мы всегда будем вновь и вновь возвращаться к бесконечности, не будучи в состоянии дойти до первого основания

[←5]

Если добро =а, то противоречаще противоположное ему есть недоброе.

Оно бывает следствием или только отсутствия основания добра =0, или положительного основания, противоположного ему, = -а. В последнем случае недоброе можно называть также положительным злом. (В отношении удовольствия и страдания можно указать на такого же рода среднее, так что удовольствие = а, страдание =-а, а состояние, в котором нет ни того, ни другого, есть безразличие =0). Если же моральный закон не был бы в нас мотивом произвола, то морально доброе (согласие произвола с законом) = а, недоброе = О, а следствие отсутствия морального мотива =ахО. Но мотив в нас =а. Следовательно, отсутствие согласия с ним произвола (= 0) возможно только как следствие реально противоположного определения произвола, т. е. противодействия ему = —а, т. е. возможно только через злой произвол; и между злым и добрым образом мыслей (внутренним принципом максим), по которому надо судить и о моральности поступка, нет, следовательно, ничего среднего.

Морально безразличный поступок (adiaphoron morale) был бы тогда поступком, который следует из одних лишь законов природы и, таким образом, вообще не имеет отношения к нравственному закону как закону свободы, при этом он не есть факт и в отношении его не бывают, да и не нужны, ни предписание, ни запрет, ни даже дозволение (законное правомочие) 8.

[←6]

Господин профессор Шиллер в своей мастерски написанной статье (Thalia, 1793, 3-я часть) «О грации и достоинстве» в морали не одобряет этого способа представления обязательности как якобы заключающего в себя картезианское направление духа. Но так как мы в важнейших принципах с ним сходимся, то и в этом случае я не могу допустить никакого расхождения, если мы только хотим понять друг друга. — Я охотно признаю, что к понятию долга именно ради его достоинства я не могу присовокупить какую-либо грацию: понятие долга содержит в себе безусловное принуждение, с чем грация стоит в прямом противоречии. Величие закона (подобно закону на Синае) внушает благоговение (не страх, который отталкивает, и не прелесть, которая вызывает непринужденность), возбуждающее чувство уважения подчиненного к своему повелителю, а в данном случае, так как повелитель заложен в нас самих, — чувство возвышенности нашего собственного назначения, что увлекает нас больше, чем все прекрасное. — Но добродетель, т. е. образ мыслей, имеющий твердую основу и направленный на то, чтобы точно исполнять свой долг, в своих последствиях более благодетельна, чем все, что может сделать в мире природа или искусство. И великолепный образ человечества, представленный в этом его облике, хотя и дозволяет грациям сопровождать себя, но они должны держаться на почтительном расстоянии, если речь идет еще только о долге. Однако если иметь в виду те привлекательные последствия, которые добродетель распространяла бы в мире, если бы она везде нашла себе применение, то в этом случае морально направленный разум примешивает чувственность (через способность воображения).

Геркулес стал мусагетом только тогда, когда он одолел чудовищ, — занятие, которое заставляет содрогаться этих добрых сестер. Эти спутницы Венеры Небесной становятся блудницами в свите Венеры Дионы, как только они намерены вмешаться в дело определения долга и давать мотивы, побуждающие к этому. — Если же спросить,

каков эстетический характер, так сказать, темперамент добродетели: мужественный, стало быть радостный, или боязливо смиренный и подавленный, то вряд; ли требуется ответ.

[←7]

Старые философы-моралисты, которые столь основательно рассмотрели все, что можно сказать о добродетели, не оставили без внимания и оба постав ленных выше вопроса. Первый они формулировали так: следует ли учиться добродетели (человек, следовательно, от природы безразличен к ней и к пороку)? Другой формулировали так: существует ли одна добродетель или их больше (значит, не бывает так, что человек в одних отношениях добродетелен, а в других порочен)? То и другое они отвергали с ригористической определенностью и вполне справедливо, так как они рассматривали добродетель самое по себе в идее разума (каким человек должен быть). Но если хотят нравственно судить об этом моральном существе, о человеке, в явлении, т. е. как его нам показывает опыт, то на оба указанных вопроса можно отвечать утвердительно, так как в таком случае его не взвешивают на весах чистого разума (перед божественным судом), а судят о нем по эмпирическому мерилу (перед человеческим судьей). Но об этом будет речь еще впереди.

[←8]

Это необходимо следует рассматривать как особый вид задатков, а не как заключающийся уже в понятии двух первых. В самом деле, из того, что какое- то существо обладает разумом, еще не следует, что оно имеет и способность определять произвол безусловно, одним лишь представлением о пригодности его Максим в качестве всеобщего законодательства, и, таким образом, само по себе может быть практическим, по крайней мере насколько мы можем постичь. Самое разумное существо в мире все еще могло бы нуждаться в каких-то мотивах, которые у него проистекали бы от объектов влечения, чтобы определять свой произвол, но для этого понадобилось бы самое разумное размышление относительно огромнейшего количества мотивов и относительно средств достижения определяемой этим цели, даже если бы и не подозревали о возможности чего-то такого, как моральный, безусловно повелевающий закон, который возвещает о себе, и притом как о высшем мотиве. Если бы этот закон не был дан в нас, мы не могли бы его как таковой выдумать никаким разумом или навязать произволу; и все же этот закон единственное, что дает нам сознание независимости нашего произвола от определения всеми другими мотивами (сознание нашей свободы), а тем самым и сознание того, что за все поступки мы способны нести ответственность.

[←9]

Склонность — это, собственно, только предрасположение к желанию удовлетворения, которое, если субъект испытал его, порождает влечение. Так, все грубые люди имеют склонность к опьяняющим напиткам, ибо хотя многие из них еще не знают охмеления и, следовательно, еще не желают того, что его вызывает, но достаточно дать им хоть раз попробовать такие напитки; чтобы породить у них почти неистребимое желание этих напитков. — Между склонностью и влечением, которое предполагает уже знакомство с объектом желания, находится еще инстинкт — ощущаемая потребность что-то делать или чем-нибудь наслаждаться, о чем мы еще не имеем никакого понятия (как художественный инстинкт у животных или половое влечение). Наконец, выше влечения есть еще одна ступень способности желания — это страсть (не аффект, относящийся к чувству удовольствия и неудовольствия), т. е. такое влечение, которое уже исключает всякую возможность владеть собой.

[←10]

Так как никогда не прекращающаяся борьба между индейскими племенами аратхавескау и «собачьи ребра» не имеет никакой другой цели, как одно лишь смертоубийство. Храбрость в бою есть высшая добродетель диких, по их мнению. Но в цивилизованном состоянии— она предмет удивления и повод для особого уважения, какого требует то сословие, у которого она единственная заслуга. И это не лишено некоторых оснований в разуме. В самом деле, то обстоятельство, что человек может иметь и ставить своей целью то, что он ценит больше своей жизни (честь), причем отказывается от всякого своекорыстия, все же указывает на что-то возвышенное в его задатках. Однако по тому спокойствию, с которым победители восхваляют свои подвиги (побоище и резню без пощады и т. п.), видно, что только их превосходство и учиненное ими без всякой цели разрушение и есть то, что они, собственно говоря, могут ставить себе в заслугу.

[←11]

Если рассматривать их историю только как феномен большей частью скрытых от нас внутренних задатков человечности, то можно заметить какой- то механический ход природы к целям, которые суть не их (народов) цели, а только цели природы. Каждое государство, пока рядом с ним находится другое, которое оно надеется покорить, стремится к расширению путем подчинения этого государства и тем самым стремится стать универсальной монархией, таким строем, при котором должна быть уничтожена всякая свобода, а вместе с ней (как ее следствие) добродетель, вкус и наука. Но это чудовище (в котором законы постепенно теряют свою силу), когда оно проглотит все соседние государства, в конце концов распадется само собой, и восстания и раздоры приведут к разделению его на много более мелких государств, которые вместо того, чтобы стремиться к союзу государств (к республике свободно объединенных народов), снова, в свою очередь, начнут ту же самую игру, чтобы война (это бич человеческого рода) никогда не прекращалась; а война, хотя она не столь неисцелимое зло, как могила всеобщего единодержавия (или же союз народов для того, чтобы деспотия не прекращалась ни в одном государстве), тем не менее, как говорил один из древних, создает больше злых людей, чем устраняет их.

[←12]

Истинное доказательство этого обвинительного приговора морально судящего разума дано не в этом, а в предыдущем разделе. Данный раздел содержит в себе лишь подтверждение его на опыте, который, однако, никогда не может обнаружить корень зла в высшей максиме свободного произвола по отношению к закону, ибо этот произвол предшествует всякому опыту как интеллигибельное действие. — Отсюда, т. е. из единства высшей максимы при единстве закона, к которому она относится, можно также усмотреть, почему в основе чисто интеллектуального суждения о человеке должен лежать принцип исключения всего среднего между добром и злом, в то время как эмпирическое суждение из чувственно воспринимаемого действия (из действительного поведения) можно подвести под принцип: существует нечто среднее между этими крайностями: с одной стороны, нечто негативное — безразличие ко всякому развитию, с другой стороны, нечто положительное— смешение отчасти доброго, отчасти злого. Но последнее есть только суждение о моральности человека в явлении и в конечном суждении подчинено первому.

[←13]

Так называемые три главных факультета (в высших школах), каждый на свой лад, объясняли бы это наследование следующим образом: или как наследственную болезнь, или как наследственную вину, или как наследственный грех 1. Медицинский факультет представлял бы себе наследственное зло в виде ленточного глиста, о котором иные естествоведы действительно держатся того мнения, что так как он не встречается ни в каком другом элементе, кроме нас, и (в том же виде) ни в каком другом животном, то он должен быть и у наших прародителей. 2. Юридический факультет смотрел бы на моральное зло как на законное следствие передачи нам оставленного прародителями, но обремененного тяжелым преступлением наследства (ибо родиться есть не что иное, как приобрести пользование благами земли, необходимыми для нашего существования). Следовательно, мы должны произвести плату (покаяться), и все же в конце (через смерть) у нас отнимут это владение. Как это правильно с точки зрения права! 3. Богословский факультет рассматривал бы это зло как личное участие наших прародителей в отпадении подлого бунтовщика или [полагал бы], что мы (хотя теперь мы этого и не сознаем) тогда сами содействовали этому или только теперь, рожденные под его (как князя мира сего) владычеством, должны больше довольствоваться земными благами, чем покоряться верховному повелению небесного властителя, и не обладать достаточной верностью, чтобы вырваться отсюда, но именно поэтому мы и должны в будущем разделить с бунтовщиком его судьбу.

[←14]

Всякое засвидетельствованное благоговение перед моральным законом, если не дают ему как самому по себе достаточному мотиву перевес в своей максиме над всеми другими определяющими основаниями произвола, лицемерно, и склонность к нему есть внутренняя фальшь, т. е. склонность в толковании морального закона лгать себе в ущерб самому этому закону (III, 5); поэтому и Библия (в христианской части) лжеца от начала называет (лежащим в нас самих) виновником зла и таким образом характеризует человека в отношении того, что кажется в нем главной причиной зла.

[←15]

Сказанное здесь не следует рассматривать так, как будто оно должно быть истолкованием Писания: такое истолкование лежит за пределами правомочия чистого разума. Можно добавить объяснение тому способу, как в моральном отношении использовать историческое изложение, и при этом не решать вопроса, такова ли была мысль писателя или мы ее только приписываем ему; главное; чтобы мысль сама по себе и без всяких исторических доказательств была истинная, но притом также единственная мысль, исходя из которой мы можем что-то извлечь из того или другого места Писания ради совершенствования, которое иначе было бы только бесплодным умножением нашего исторического познания. Не следует без нужды спорить о чем-то и о его историческом значении, что, как бы оно ни было понято, нисколько не содействует тому, чтобы человек становился лучше, если то, что этому может содействовать, познается и без исторического доказательства, да и вообще должно быть познано без него. Историческое познание, которое не имеет внутреннего, значимого для каждого человека отношения к этому, принадлежит к тем безразличным вещам, с которыми каждый волен поступать так, как он находит для себя назидательным.

[←16]

Доброе по задаткам дерево еще не таково на деле; ведь если он оно было таким, то оно не могло бы, конечно, приносить дурные плоды. Только в том случае, если человек принимает в свою максиму заложенные в него мотивы для морального закона, он называется добрым человеком (дерево вообще — доброе дерево).

[←17]

Слова, которые могут принимать двоякий, совершенно различный смысл, часто долгое время мешают убеждениям, вытекающим из самых ясных оснований. Как любовь вообще, так и себялюбие можно разделить на себялюбие благоволения и на себялюбие удовольствия (benevolentiae et complacentiae), и то и другое должно быть (что понятно само собой) разумным. Принимать в свою максиму первое вполне естественно (ведь кто же не желает, чтобы у него всегда все шло хорошо?). Но оно разумно постольку, поскольку выбирают отчасти — ради цели — только то, что совместимо с величайшим и самым продолжительным преуспеянием, отчасти самые годные средства для каждой из этих составных частей счастья. Разум занимает здесь место служанки естественного влечения. Но максима, которую ради этого принимают, не имеет никакого отношения к моральности. Если же ее делают безусловным принципом произвола, то она - источник величайшего противодействия нравственности. — Разумную любовь удовольствия от себя самого можно понимать так, что мы находим удовольствие в уже названных выше максимах, нацеленных на удовлетворение естественных влечений (поскольку эта цель достигается следованием им), и тогда она тождественна с любовью благоволения к самому себе; человек нравится самому себе, как купец, которому удались его торговые спекуляции и который радуется своей проницательности в выборе максим. Только максима себялюбия безусловного (независимого от выгоды или убытка как следствий поступка) удовольствия от себя самого была бы внутренним принципом возможной для нас удовлетворенности лишь при условии, что наши максимы подчинены моральному закону. Ни один человек, которому небезразлична моральность, не может иметь удовольствие от себя и даже не может не чувствовать сильное отвращение к себе, если он осознает такие максимы, которые не согласуются с моральным законом в нем. Это можно назвать основанной на разуме любовью к самому себе, которая препятствует всякому смешению других причин удовлетворенности последствиями своих поступков (под

именем обретаемого этим счастья) с мотивами произвола. А так как последнее означает безусловное уважение к закону, то зачем выражением разумного, но только при последнем условии морального себялюбия, без всякой надобности затруднять ясное понимание принципа, впадая в порочный круг? (ведь морально можно любить себя самого только сознавая свою максиму делать уважение к закону высшим мотивом своего произвола). Счастье в соответствии с нашей природой для нас как существ, зависимых от предметов чувственности, — это первое и то, чего мы желаем безусловно. И оно же в соответствии с нашей природой (если вообще хотят так называть то, что нам прирождено) как наделенных разумом и свободой существ далеко не первое и не есть безусловно предмет наших максим; первое и безусловно предмет наших максим — это достойность быть счастливым, т. е. соответствие всех наших максим с моральным законом. Что именно такое соответствие объективно есть условие, единственно при котором желание счастья может согласоваться с законодательствующим разумом, — в этом состоит всякое нравственное предписание, а в намерении желать только при этом условии состоит нравственный образ мыслей.

[←18]

В том, что понятие свободы произвола не предшествует в нас осознанию морального закона, а только выводится из определяемости нашего произвола этим законом как безусловным велением, — легко убедиться, если спросить себя: непременно ли и непосредственно ли мы сознаем в себе способность твердым решением превозмочь каждое все еще весьма сильное побуждение нарушить закон (Phalaris licet imperet, ut sis falsus, et admoto dictet perjuria tauro) ? 21 Каждый должен будет признаться, что он не знает, не станет ли он колебаться в своем решении, если представится такой случай. Тем не менее долг повелевает ему безусловно: он должен оставаться ему верным; и отсюда он справедливо заключает; он необходимо должен также и мочь это, и произвол, следовательно, свободен. Те, кто морочит нам голову, представляя это непостижимое свойство как вполне понятное, создают словом детерминизм (положение об определении произвола внутренними достаточными основаниями) иллюзию, будто трудность заключается в соединении его со свободой, о чем никто еще не думал; как предетерминизм, согласно которому произвольные поступки как события имеют свои определяющие основания в предшествующее время (которое вместе с тем, что в нем содержится, уже не в нашей власти), можно совместить со свободой, согласно которой данный поступок, а также противоположные ему поступки должны быть в момент совершения во власти субъекта, — вот что люди хотят постичь, но никогда не постигнут. Соединить понятие свободы с идеей о боге как необходимом существе не представляет никакой трудности, потому что свобода состоит не в случайности поступка (будто он вовсе не детерминирован основаниями), т. е. не в индетерминизме (будто для бога одинаково должно быть возможным делать добро и зло, если его действие называть свободным), а в абсолютной спонтанности, которая подвергается опасности только при предетерминизме, согласно которому определяющее основание поступка находится в прошлом времени, стало быть так, что теперь поступок уже не в моей власти, а в руках природы и неодолимо

меня определяет; и тогда это затруднение отпадает, ибо в боге нельзя мыслить какую-либо последовательность во времени.

[←19]

Это «Общее замечание» есть первое из четырех, каждое из которых прилагается к каждой части этого сочинения и которые можно озаглавить так: 1. О действиях благодати; 2. О чудесах; 3. О тайнах и 4. О средствах [снискания] благодати, — Это как бы добавления к религии в пределах только разума: они находятся не внутри нее, а примыкают к ней. В сознании своей неспособности удовлетворить свою моральную потребность разум расширяется до запредельных идей, которые могли бы восполнить этот пробел, не присваивая их себе как вновь приобретенное достояние. Он не оспаривает возможность или действительность их предметов, но он не может принять их в свои максимы мышления и деятельности. Он рассчитывает даже на то, что если в непостижимом поле сверхъестественного есть нечто большее, чем то, что может быть ему понятным, но что было бы необходимо для восполнения моральной неспособности, то оно даже в непознанном виде пригодится для его доброй воли, связанной с верой, которую можно назвать (выше ее возможности) рефлектирующей, так как догматическая вера, которая провозглашает себя знанием, кажется ему неискренней или дерзкой; в самом деле, устранять затруднения в отношении того, что само по себе твердо установлено (практически), если они касаются трансцендентных вопросов, — занятие только второстепенное (parergon). Что же касается вреда от этих также морально трансцендентных идей, то, если бы мы хотели ввести их в религию, результатом (по порядку четырех вышеназванных классов) 1) мнимого внутреннего опыта (действия благодати)' будет мечтательность; 2) мнимого внешнего опыта (чудо) — суеверие; 3) воображаемого освещения рассудком сверхъестественного (таинства) — иллюминатизм, иллюзии посвященных и 4) дерзких попыток воздействовать на сверхъестественное (средства [снискания] благодати) — тауматургия 22, все это только заблуждения разума, выходящего за свои пределы, и притом в мнимоморальном (богоугодном) намерении. — Но чего «Общее замечание» первой части настоящего сочинения касается особо — это призывание действий

благодати последнего рода, и они не могли быть приняты в максимы разума, когда он не выходит за свои пределы, как [не может быть принято в них] вообще ничто сверхъестественное, ибо именно при этом прекращается всякое применение разума. — В самом деле, невозможно сделать их теоретически познаваемыми (так как это действие благодати, а не внутренние действия природы), потому что наше применение понятия о причине и следствии не может расширяться за пределы предметов опыта, а стало быть, за пределы природы; но предположение практического использования этой идеи совершенно противоречит само себе.

Действительно, как использование оно предполагало бы правило: что доброго мы (с известной целью) должны сами делать, чтобы чего-то достигнуть; но ожидать действия благодати значит как раз нечто противоположное, а именно что добро (моральное) будет не нашим делом, а делом другого существа, и, следовательно, мы можем приобрести его только ничегонеделанием. А это само себе противоречит. Таким образом, мы можем допустить это действие, как нечто непостижимое, но не можем принимать его в наши максимы ни для теоретического, ни для практического применения.

[←20]

Эти философы заимствовали свой всеобщий моральный принцип от достоинства человеческой природы, от свободы (как независимости от силы влечений). Ничего лучшего и более благородного они и не могли положить в его основу. Моральные законы они черпали теперь уже непосредственно из разума, только таким образом законодательного и через эти законы безусловно повелевающего. И все казалось вполне правильным как объективно, поскольку дело шло о правилах, так и субъективно, поскольку оно касалось побуждений, если человеку придавали неиспорченную волю, дабы он без колебаний принял эти законы в свои максимы. Но в последнем предположении заключалась ошибка. Как только мы получаем возможность обратить внимание на наше нравственное состояние, мы находим, что это уже больше не res integra. Мы должны начинать с того, чтобы изгнать зло, которое уже занимает свое место (чего оно не могло бы сделать, если бы мы не приняли его в свои максимы), из его владений, т. е. первое истинное благо, которое может совершить человек, — это уйти от зла, которое нужно искать не во влечениях, но в извращенных максимах и, следовательно, в самой свободе. Влечения лишь затрудняют исполнение противоположных им добрых максим. Но собственно зло состоит в том, что этим влечениям, когда они побуждают к нарушению закона, не хотят противодействовать. И этот-то образ мыслей и есть, собственно, наш истинный враг. Влечения — только враг принципов вообще (они могут быть добрыми или злыми), и постольку этот благородный принцип моральности выгоден как предварительное упражнение (дисциплина влечений) в послушании субъекта правилам. Но поскольку должны существовать специфические правила нравственно-доброго — а их все же, как максим, здесь нет, — то нужно предполагать другого их противника в субъекте, с которым добродетель должна вести войну, без которой все добродетели становятся если не блестящими пороками, как говорил отец церкви 23, то блестящим убожеством, так как посредством этого часто усмиряется мятеж, но сам мятежник

никогда не бывает побежден и уничтожен.

[←21]

Вполне обычным является предположение моральной философии, что существование нравственно-злого в людях легко объяснить, с одной стороны, силой побуждений Чувственности, а с другой — бессилием побуждений разума (уважения к закону), т. е. слабостью. Но тогда нравственно-доброе (в моральном задатке) можно было бы объяснить в человеке еще легче, ибо постижимость одного немыслима без постижимости другого. Однако в данном случае способность разума лишь в идее закона подниматься над всеми противодействующими побуждениями совершенно необъяснима. Непостижимо, стало быть, и та, как чувственные побуждения могут брать верх над разумом, повелевающим с такой строгостью. Если бы весь мир поступал соответственно предписанию Закона, го можно было бы сказать, что все происходит по естественному порядку, и никому не пришло бы в голову спрашивать о его причине.

[←22]

Своеобразной особенностью христианской морали является представлять нравственно-доброе отличающимся от нравственно-злого не по аналогии отношению неба и земли, но неба и ада; это представление, хотя оно и претит своей картинностью, тем не менее по своему смыслу с философской точки зрения вполне правильно. — А именно оно служит предостережением, чтобы добро и зло, царство света и царство тьмы не мыслились как граничащие друг с другом через ступени (большей или меньшей святости) постепенно сливающиеся воедино, а представлялись отделенными друг от друга неизмеримой пропастью. Совершенная разнородность начал, подданными которых можно быть в том или другом из этих двух царств, а к тому же и опасность, связанная с воображением о близком родстве свойств, которые определяют принадлежность к тому или другому из них, — оправдывают и этот способ представления, который, при всех содержащихся в нем ужасах, все же весьма возвышен.

[←23]

В этом, безусловно, сказывается та ограниченность человеческого разума, которую вряд ли когда-нибудь можно из него устранить — а именно: мы не способны помыслить никакой морально значимой ценности в деяниях личности, не представляя ее или ее деяния чисто человеческим образом, хотя этим отнюдь не утверждается, что и на самом деле все обстоит именно так. Чтобы сделать сверхчувственные свойства постижимыми для нас, мы всегда нуждаемся в известной аналогии с естественными существами. Так, поэт- философ возводит человека, поскольку тому приходится бороться со склонностью ко злу в себе — уже потому только, что он сумел ее превозмочь, — в высший ранг моральной иерархии существ, даже выше, чем небожителей, в силу святости своей природы защищенных от любого возможного соблазна. (Мир с его недостатками лучше, чем царство безвольных ангелов. Галлер 29.) — К этому способу представления приноравливается и Писание, дабы сделать для нас понятной во всем ее величии любовь бога к роду человеческому, приписывая ему высшую жертву, на какую только может пойти любящее существо, лишь бы сделать этот род счастливым даже при всей его недостойности («Так возлюбил бог мир» и т. д. 30) Вместе с тем мы все же не способны с помощью разума составить себе понятие о том, как всеблагое существо может пожертвовать чем-либо из принадлежащего его блаженству и лишить себя обладания этим. Это схематизм, аналогии (для объяснения), без которого мы не Можем обойтись. Но превращать его в схематизм определения объекта (в целях расширения нашего познания) — это антропоморфизм, который в моральном отношении (в религии) приносит самые вредные последствия. — Здесь я хочу только мимоходом заметить, что при восхождении от чувственного к сверхчувственному, разумеется, возможно схематизировать (делать понятие постижимым по аналогии с чем-либо чувственным), но по аналогии с тем, что присуще первому, безусловно нельзя заключать, что оно должно быть также присуще и последнему (и тем самым расширять его понятие). Для этого имеется самое простое основание. Такой вывод был бы против

всякой аналогии, ибо он — так как мы неизбежно пользуемся схемой для понятия, чтобы сделать его постижимым для нас (доказать примером),—пришел бы к тому следствию, что схема столь же необходимо принадлежит предмету, как и предикат. А именно я не могу сказать: так как я не могу сделать для себя понятной причину растения (или любого органического создания и вообще все целесообразно устроенного мира) иначе, как только по аналогии с мастером в отношении к его творению (например, к часам), именно потому, что я придаю этой причине рассудок, — то и сама причина (растения, мира вообще) должна иметь его; т. е. придавать ей рассудок — это не только условие моего понимания, но даже и ее возможности быть причиной. Но между отношением схемы к ее понятию и отношением этой схемы понятия к самой вещи существует вовсе не аналогия, а огромный скачок, который приводит прямо к антропоморфизму, что я доказал в другом месте 31-32.

[←24]

Следует заметить, что это отнюдь не означает, будто образ мыслей должен служить восполнением недостатка соответствия долгу, а следовательно, как бы возмещением, реального зла в этом бесконечном ряду приближений (скорее нужно предполагать, что угодное богу моральное свойство человека в данном образе мыслей действительно находится); это значит, что образ мыслей, занимающий место целокупности этого ряда бесконечно идущих вперед приближений, лишь возмещает недостаток, вообще не отделимый от бытия существа во времени, — а именно невозможность для человека когда- либо быть вполне тем, чем он намерен стать в своем понятии. Что же касается возмещения за нарушения закона, происходящие в ходе этого продвижения, то оно будет принято во внимание при разрешении третьего затруднения.

[←25]

К вопросам, из которых собеседник, даже если бы ему и могли на них ответить, все же не мог бы извлечь для себя ничего путного (и которые поэтому можно называть детскими вопросами), относится и такой: будут ли адские кары ограниченными во времени или вечными наказаниями? Если станут внушать первое, то можно опасаться, что некоторые (как все, верящие в огонь чистилища, или как матрос в «Путешествиях» Мура 38) скажут: «Но я надеюсь, что смогу их вытерпеть». Если же примут другое утверждение и внесут его в число символов веры, то — вопреки присутствующему здесь благому намерению — это может породить надежду на полную безнаказанность после самой нечестивой жизни. Ибо, в конце ее, в моменты позднего раскаяния, священник, призванный для совета и утешения, должен будет найти слишком жестоким и бесчеловечным предсказать вечное отвержение — и поскольку между этим отвержением и полным оправданием он не в состоянии установить ничего среднего (но или вечное наказание или никакого вовсе), то он должен возбудить в человеке надежду на последнее; а это значит, что он может обещать ему быстрое перерождение в угодного богу человека. И тогда, поскольку для вступления в новый образ жизни времени уже нет, в качестве средств обращения избирают покаянные исповеди, предписания веры и даже восхваления новой жизни при весьма непродолжительной отсрочке конца настоящей. — Этот вывод неизбежен, если вечность будущей судьбы, соответствующей проведенному на земле образу жизни, будет преподноситься как догма, и человека не будут направлять к тому, чтобы он, исходя из своего предшествующего нравственного состояния, составил себе понятие о будущем и на этом основании сам сделал выводы, рассматривая следствия своей прошлой жизни как естественно из нее вытекающие. Ведь тогда необозримость ряда этих следствий при господстве зла будет оказывать на него то же моральное влияние (побуждать его случившееся, насколько это возможно, путем соответствующего исправления или замещения своих действий даже и в конце жизни, превратить в неслучившееся),

какое можно ожидать возвещенной ему вечности этого зла, но не будет при этом сопровождаться недостатками догматического представления о последней (на что, кроме того, не дает права ни усмотрение разума, ни толкование Писания), поскольку человек, злой в жизни, уже заранее рассчитывает на это легко достижимое прощение или в конце ее верит, что ему придется иметь дело только с притязаниями на него небесного правосудия, которое он удовлетворяет одними словами, в то время как права человека при этом оказываются совершенно пустыми и никто не получает своего (исход, настолько обычный для этого рода очищения от грехов, что о примере чего- либо противоположного почти не слышно). — Однако беспокоиться о том, что разум его будет судить его посредством совести чересчур мягко, — это, как я полагаю, большая ошибка, и потому именно, что разум свободен и неподкупен, даже когда он должен судить самого человека. И если человеку в подобном положении скажут лишь, что ему вряд ли придется в скором времени держать ответ перед судьей, — то его вполне можно предоставить собственным размышлениям, которые, по всей вероятности, будут судить его по всей строгости. — К этому я хочу присоединить еще два замечания. Знакомым изречением «все хорошо, что хорошо кончается» хотя и можно пользоваться применительно к морали, но лишь в том случае, когда под хорошим концом понимается превращение человека в истинно-доброго на деле. Но каким образом человек может осознать себя в подобном качестве — ведь об этом можно судить только из вытекающего отсюда доброго жизненного поведения, для которого к концу жизни уже не остается времени? Скорее указанное изречение можно допускать в отношении блаженства, да и то лишь применительно к той точке, из которой он озирает свою жизнь, — т. е. применительно не к началу ее, но к концу, когда человек оглядывается назад. Пережитые страдания не оставляют никаких мучительных воспоминаний, если чувствуешь себя уже неподвластным им, но вызывают скорее веселое ощущение, которое делает только тем более полным наслаждение наступающим счастьем. Ибо наслаждения или страдания (как относящиеся к чувственности) заключены в ряду времени, с

которым исчезают, и не составляют одного целого с существующим в данный момент наслаждением, но вытесняются им как последующим. Но если это положение применяется к суждению о моральном достоинстве прожитой до сих пор жизни, то человек может быть весьма неправ, считая, что он завершил ее вполне добрым поведением. Ведь морально субъективный принцип образа мыслей, по которому следует судить жизнь, не является (как нечто сверхчувственное) чем-то таким, чтобы его существование было делимо на периоды; оно может быть мыслимо только как абсолютное единство. А поскольку мы можем судить об образе мыслей только по поступкам, (как его явлениям), то и жизнь человека в интересах этой оценки будет входить в соображение только как единство во времени, т. е. как целое. Тогда упреки за первую часть жизни (до ее улучшения) могли бы звучать столь же громко, как и одобрение последней, а триумфальный тон выражения: «все хорошо, что хорошо кончается» был бы значительно приглушен. — Наконец, с этим учением о продолжительности наказаний в другом мире очень схоже, хотя и не тождественно, другое, а именно: что «все грехи здесь должны быть прощены», что с концом жизни счет должен быть вполне закончен и никто не может надеяться, что упущенное здесь как-то наверстается в другом месте. В силу этого и данное положение столь же мало, как и предыдущее, может быть провозглашено догмой, но является лишь принципом, с помощью которого практический разум предписывает себе правила в применении его понятий о сверхчувственном, хотя он и довольствуется тем, что об объективных свойствах этого последнего ничего не знает. Оно значит лишь следующее: только из проведенного нами образа жизни можем мы заключить, угодные мы богу люди или нет, и, поскольку образ жизни кончается вместе с самой жизнью, то и для нас подводится счет, итог которого единственно способен показать, можем ли мы считать себя оправданными. — Вообще, если бы мы вместо конститутивных принципов познания сверхчувственных объектов, проникновение в которые для нас все же невозможно, ограничили наше суждение регулятивными принципами, довольствующимися

только возможным применением этих объектов на практике, — то в весьма многих вещах с человеческой мудростью дело обстояло бы лучше и мнимое знание о том, о чем в сущности ничего не знают, это беспочвенное, но долгое время мерцавшее умствование, не порождало бы происходящих из него в конце концов недостатков морали.

[←26]

Гипотеза, согласно которой на всякое зло в мире надо смотреть в общем как на наказание за совершенные нарушения закона, не могла быть придумана только для надобностей теодицеи или появиться как изобретение жреческой религии (культа), ибо она слишком уж обыденна, чтобы ее стоило измысливать так искусственно; напротив, она, вероятно, весьма близка человеческому разуму, который склонен привязывать ход вещей к законам морали, очень естественно выводя отсюда ту мысль, что мы должны стремиться стать лучшими людьми прежде, чем мы можем пожелать освободиться от всех зол жизни или возместить их превосходящим благом. — Поэтому первый человек (в священном Писании) выглядит приговоренным к работе, если он хочет есть, жена его — к тому, что она в муках должна рожать детей, и оба они — обреченными на смерть за их преступление. Однако нельзя не заметить и того, что если бы это нарушение закона и не было совершено, животное существо, снабженное такими членами тела, не могло бы все же ожидать другого определения. У индусов люди не что иное, как духи, заключенные в животные тела в наказание за прежние преступления (духи эти называются дэвами). А один философ (Мальбранш) даже предпочитал не наделять неразумных зверей никакой душой, а тем самым и никакими чувствами, чем допускать, что лошади должны подвергаться многочисленным мукам «не имея возможности вкусить от запретного сена» 39.

[←27]

Даже чистейший моральный образ мыслей не производит в человеке, как живущем в мире существе, все-таки ничего большего, как беспрерывное становление субъекта, угодного богу по действию (которое наличествует в чувственном мире). Но по качеству этот образ мыслей (поскольку он должен быть мыслим как обоснованный сверхчувственно) должен и может быть святым и соответствовать чистейшим убеждениям первообраза, хотя по степени — как этот образ мыслей проявляется в поступках — он всегда остается ущербным и бесконечно далеко стоит от своего образца. Несмотря на это, указанный образ мыслей, поскольку он заключает в себе основу для беспрерывного движения вперед к устранению своей ущербности, заступает, как интеллектуальное единство целого, на место дела в его завершенности. Но теперь спрашивается, может ли тот, «кому нет никакого осуждения» 42, или должен ли он считать себя оправданным и вместе с тем страдания, встретившиеся ему на пути ко все большему и большему благу, всегда относить на свой счет как наказующие, признавая, стало быть, самое наказуемость и тем самым неугодный богу образ мыслей? Да, но лишь в качестве человека, которого он с себя беспрерывно совлекает. То, что выпало ему в этом качестве (ветхого человека) как наказание (а это все страдания и беды жизни вообще), он радостно принимает на себя в качестве нового человека только ради добра. Следовательно, в новом его качестве они будут вменены ему не как наказания. Это означает лишь, что все постигающие его страдания и беды, которые ветхий человек должен был бы считать наказанием и которые новый человек, поскольку в нем умирает ветхий, действительно засчитывает себе как таковые, он охотно принимает в новом качестве только как повод к испытанию и упражнению своего образа мыслей в добре. Поэтому наказание выступает одновременно как следствие и как причина указанного побуждения к испытанию, а вместе с тем и того довольства и морального блаженства, которое состоит в сознании своего продвижения вперед в добре (что составляет единый акт с

отречением от зла). Напротив, в старом образе мыслей те же самые беды не только имели значение наказания, но и должны были ощущаться как таковое, ибо они, рассматриваемые даже только как беды, прямо обращены против того, что для человека при подобном образе мыслей становится единствен ной целью, т. е. против физического блаженства.

[←28]

Лишь способность воспринять это [свыше] — вот все, что мы можем оставить на свою долю. А приговор высшего суда при распределении блага, по отношению к которому подчиненный не имеет ничего, кроме (моральной) восприимчивости, называется милостью.

[←29]

Намерение тех, кто под конец жизни приглашает духовника, обыкновенно состоит в том, что в его лице они хотят иметь утешителя, — не столько из-за физических страданий, которые приносит последняя болезнь, да еще, пожалуй, естественный страх перед смертью (потому что здесь утешителем может быть сама смерть, прекращающая эти страдания), сколько из-за моральных, а именно из-за упреков совести. Здесь следовало бы скорее возбудить и обострить эти упреки, дабы не упустить из виду, что доброго еще нужно сделать или какие все еще наличествующие последствия зла можно устранить (исправить), согласно предостережению: «Мирись с соперником твоим (с тем, кто имеет к тебе законные претензии), пока ты еще на пути с ним (т. е. пока ты еще живешь), чтобы он не отдал тебя судье (после смерти)» 43 и т. д. Но давать вместо этого совести как бы опиум — это вина по отношению к нему самому и к другим, которые его переживут, это совершенно противно тому конечному намерению, для которого такую поддержку совести в конце жизни можно считать необходимой.

[←30]

П. Шарлевуа рассказывает 44, что, когда одному ирокезу, которого он обучал катехизису, он перечислил все зло, которое злой дух внес в доброе поначалу творение, и рассказал, как этот злой дух постоянно старался обратить в ничто лучшие божественные учреждения, ирокез с негодованием спросил его: «Но почему бог не убил дьявола?» На этот вопрос, как он откровенно признается, он сразу не нашел, что ответить.

[←31]

Представить себе, насколько это вообще возможно, лицо, свободное от прирожденной склонности ко злу, родившимся от матери-девственницы, — эта идея принадлежит разуму, снисходящему до трудно объяснимого и вместе с тем не подлежащего отрицанию словно бы морального инстинкта. Ведь именно естественное зачатие, поскольку оно не может произойти без чувственного влечения с обеих сторон, мы представляем себе все же в слишком близком (для достоинства человека) родстве с общеживотной природой и рассматриваем его как нечто такое, чего нам надлежит стыдиться. Это представление стало, несомненно, настоящей причиной мнимой святости монашеского состояния. Следовательно, подобное чувственное зачатие заключает для нас в себе нечто не моральное, с совершенством человека несоединимое, но привитое его природе и тем самым предаваемое по наследству потомству как некий злой задаток. В данном же случае этому темному (с одной стороны, чисто чувственному, с другой — и моральному, а значит, интеллектуальному) представлению вполне соответствует идея независимого от полового общения (девственного) рождения ребенка, не обремененного никакими моральными недостатками, что, впрочем, не лишено некоторых затруднений в теоретическом плане (хотя в этом отношении совершенно нет нужды определять что-нибудь практически). Ведь согласно гипотезе эпигенеза, мать, рожденная своими родителями посредством естественного зачатия, должна быть обременена моральными недостатками и их, по меньшей мере наполовину, даже при сверхъестественном зачатии, передать по наследству ребенку. Следовательно, чтобы избежать таких последствий, надо принять систему предсуществования зародыша в родителях, но систему развития его не в женской части, а только в мужской (поскольку первое не устраняет нежелательных последствий) — т. е. систему не ovulorum, a animalculorum spennaticorum ; эта часть при сверхъестественной беременности отпадает, и, таким образом, способ представления, теоретически соответствующий указанной

идее, может быть подтвержден. — Но к чему все это теоретизирование за или против, если для практики достаточно представить данную идею как образец, как символ возвышающейся над искушением ко злу (победоносно противостоящей ему) человечности?

[←32]

Однако не потому (как это художественно изобразил Бардт 46), что он искал смерти, дабы содействовать благой цели, вызвав удивление своим волнующим блестящим примером. Это было бы самоубийством. Ибо хотя, конечно, и можно иногда решиться на опасность потерять жизнь или претерпеть смерть от руки другого, если этого нельзя избежать, не изменив своему неукоснительному долгу, — но нельзя располагать собой и своей жизнью как средством для достижения какой бы то ни было цели и таким образом быть виновником собственной смерти. И не потому также (как подозревает Вольфенбюттельский фрагменталисг 47), что он решился рисковать своей жизнью не с моральным, но лишь с политическим и недозволительным расчетом, — чтобы как-нибудь свергнуть правление священников и стать на их место с помощью мирского насилия. Однако подобное намерение не следует связывать с его памятью, потому что этому противоречит то увещание, с которым он обратился к своим ученикам на Тайной Вечери, когда уже отказался от такой надежды. Эта память, если бы она напоминала об ошибочном мирском расчете, могла бы стать оскорбительным, возбуждающим негодование по отношению к виновнику и, стало быть, самому себе противоречащим увещанием. Равным образом это напоминание могло касаться и неудачи исключительно благого, чисто морального намерения учителя, как то: низвергнув еще при своей жизни препятствующую всякому моральному образу мыслей церемониальную веру и авторитет ее священства, произвести (в религии) общественную революцию (на что могли быть рассчитаны и его распоряжения собрать на Пасху учеников, рассеянных по стране); о том, что эта революция не удалась, можно пожалеть еще и теперь. И тем не менее она не оказалась тщетной, но после его смерти перешла в тихое, ширящееся, несмотря на многочисленные страдания, перерождение религии.

[←33]

Причем можно допустить, что этот смысл не был бы единственным.

[←34]

Сами учителя религии, которые в положениях своей веры примыкают к авторитету правительства, руководятся в данном случае теми же самыми максимами, что и последнее. Поэтому господин Пфеннингер 54, защищая своего друга, господина Лафатера, высказавшего мнение, что вера в чудеса возможна еще и теперь, вполне основательно упрекал в непоследовательности тех, кто (в данном случае он вполне определенно исключал натуралистически мыслящих людей) утверждает, что до семнадцатого столетия чудотворцы в христианских общинах действительно бывали, но теперь никого не желает признавать в этом звании. Вместе с тем эти люди не в состоянии удостоверить текстами из Писания, что чудотворцы должны совсем исчезнуть и когда именно это должно произойти (ибо умствование на ту тему, что они теперь уже больше не нужны, имеет претензию на большее проникновение в этот предмет, чем то, которое человек должен в себе предполагать), и доказательство их утверждения остается за ними. Следовательно, допущение или недопущение существования чудотворцев в наше время было только максимой разума, а не объективным усмотрением того, что их не существует. Но, быть может, эта максима, которая в данном случае соотнесена с внушающими опасения беспорядками в гражданской общности, столь же действенна, если иметь в виду опасения подобных беспорядков в общности философствующей и вообще разумно-умствующей? — Те, кто, хотя и не допускают больших (возбуждающих внимание) чудес, щедро позволяют маленькие под именем управления свыше (так как последние, будучи всего лишь способом управления, в гораздо меньшей степени требуют вмешательства сверхъестественных причин), не учитывают, что здесь дело касается не действия и степени его влияния, но формы хода вещей, т. е. того способа, которым он совершается — естественно или сверхъестественно, и что для бога нельзя мыслить никакого различия между легким и трудным. Что же касается тайны сверхъестественных влияний, то подобное преднамеренное сокрытие важности события такого рода еще менее допустимо.

[←35]

Это значит, не более и не менее, что он не принимает веру в чудеса в свои максимы (ни теоретического, ни практического разума) без того, чтобы не усомниться в возможности или действительности этих чудес.

[←36]

Обычная уловка тех, кто морочит легковерных магическими искусствами или вообще по меньшей мере хочет заставить в эту магию уверовать, заключается в том, что они ссылаются на признание естествоиспытателей в собственном невежестве. Ведь мы не знаем, говорят они, причины тяжести, магнетической силы и т. п., однако законы этих явлений мы познаем достаточно обстоятельно, хотя и с определенными ограничениями теми условиями, при которых только и совершаются указанные действия. И этого вполне довольно как для уверенного применения разума к этим силам, так и для объяснения их явлений, secundum quid, вниз, вплоть до применения этих законов, чтобы упорядочить под ними опыт, хотя и не simpliciter и не вверх, чтобы увидеть даже причины действующих по этим законам сил 56а. — Посредством этого становится понятным внутренний феномен человеческого рассудка: почему так называемые чудеса природы, т. е. достаточно засвидетельствованные, но противные здравому смыслу явления или неожиданно проявляющиеся и уклоняющиеся от известных до сих пор природных законов свойства вещей, воспринимаются с такой жадностью и ободряют душу, пока они все же считаются естественными, тогда как, напротив, возвещая настоящее чудо, они производят угнетающее впечатление. Причина в том, что первые открывают вид на новые запасы пищи для разума: они создают надежду открыть новые законы природы.

Вторые же, напротив, возбуждают опасения потерять доверие к законам, уже признанным известными. Но если разум лишится основанных на опыте законов, то в таком зачарованном мире он уже не сможет принести никакой пользы, даже и для морального применения его в исполнении своего долга.

Тогда уже перестают знать, действительно ли под воздействием неведомых нам нравственных побуждений чудесным образом происходят изменения, которые человек не может решить, чему и приписать — себе ли самому или какой-нибудь другой

неисследимой причине.

Те, у кого способность суждения в этом направлении определена таким образом, что они мыслят для себя невозможным обойтись без чудес, пытаются смягчить удар, наносимый при этом разуму, тем предположением, что, по их мнению, чудеса случаются сравнительно редко. Если они хотят этим сказать, что подобное предположение заключено уже в самом понятии чуда (ведь если бы такое событие происходило каждодневно, его нельзя было бы считать чудом), — то эту софистику (заменять объективный вопрос о том, что такое представляет собой данная вещь, субъективным вопросом о том, что значит слово, которым мы ее обозначаем), пожалуй, можно им и простить и снова спросить: но как редко? Раз в столетие? Или же они бывали и в старину, а теперь их нет? Определить что-либо в этом отношении для нас возможно не из нашего знания об объекте (ибо это, как мы сами признаем, слишком превосходит наши способности), но лишь из необходимых максим применения нашего разума: или допускать чудеса как ежедневные (хотя и скрытые под видом естественных событий), или не допускать вовсе. В последнем случае они не могут лежать в основе ни объяснений нашего разума, ни принципов наших поступков. Но так как допущение ежедневных чудес совершенно не мирится с разумом, то не остается ничего другого, как принять последнюю максиму, ибо только максима суждения, а не теоретическое утверждение, всегда будет здесь правилом. Никто не может быть столь высокого мнения о своем усмотрении, чтобы решительно утверждать, что, например, в высшей степени достойное удивления сохранение вида в животном и растительном царстве, где каждое новое создание неизменно и без всяких потерь каждую весну снова представляет свой оригинал со всем внутренним совершенством его механизма (как в растительном царстве), даже со всеми самыми нежными оттенками окраски (причем в высшей степени разрушительные стихии неорганической природы в осеннюю и зимнюю непогоду совершенно не в состоянии сколько-нибудь повредить их семенам в этом отношении), — что, повторяю, все это — только следствие по

естественным законам, и усматривать совершенное отсутствие необходимости непосредственного влияния творца в каждом случае. — Однако все это — предметы опыта. Для нас, следовательно, они не что иное, как действия природы, и о них никогда не следует судить иначе, чем этого требует скромность разума в его притязаниях. Выходить за эти пределы было бы дерзостью и нескромностью, хотя по большей части в утверждении чуда неосновательно видят проявление смиренного и отказывающегося от самого себя образа мышления.

[←37]

В положении Гоббса: status hominum naturalis est bellum omnium in omnes 58 (естественное состояние людей есть война всех против всех) — нет никакой другой ошибки, кроме той, что следовало бы сказать: est status belli etc. (есть состояние войны и т. д.). Ведь даже если не согласиться с тем, что между людьми, которые не подчиняются внешним общественным законам, во всякое время господствуют действительно враждебные отношения, то все же их состояние (status juridicus) — т. е. отношение, в котором и через которое они способны иметь право (т. е. приобретать и сохранять его), — есть такое состояние, в котором всякий хочет сам быть судьей над тем, что составляет его право по отношению к другим, но при этом не получает от других никакого обеспечения и сам не предоставляет им в качестве такового ничего, кроме собственного насилия. А это и есть состояние войны, когда каждый должен быть начеку против каждого. — Второе его положение: exeundum esse e statu naturali 59 — представляет собой вывод из первого, ибо это состояние есть беспрерывное оскорбление прав других людей из-за притязания самому быть судьей в своем собственном деле и не оставлять другим никакой гарантии для их достояния, кроме своего собственного произвола.

[←38]
Это принцип всякого внешнего права.

[←39]

Лишь только нечто познается как долг — хота бы он был возложен простым произволом человеческого законодателя, — то повиновение этому долгу сейчас же становится божественной заповедью. Статутарные гражданские законы нельзя, правда, называть божественными заповедями; однако, если они правомерны, соблюдение их есть вместе с тем и божественная заповедь. Положение: «богу следует повиноваться больше, чем людям» значит лишь, что если последние повелевают нечто само по себе злое (прямо противоречащее нравственному закону), то можно и должно им не повиноваться. Но, напротив, если политически- гражданскому закону, который сам по себе, не противоречит морали, противопоставляется считаемый таковым божественный статутарный закон, то имеется основание рассматривать последний как подложный, поскольку он противоречит несомненному долгу и никакими эмпирическими признаками никогда не может быть в достаточной мере удостоверено, что он действительно является такой божественной заповедью, чтобы, следуя ей, можно было отважиться преступить уже существующий долг.

[←40]

В моральном отношении это должно было бы происходить наоборот.

[←41]

Выражение для обозначения всего желательного или достойного желания, чего мы, однако же, не в состоянии ни предвидеть, ни осуществить нашими стремлениями по естественным законам и в качестве основы чего мы, если захотим назвать ее, не сможем, следовательно, привести ничего другого, кроме благого провидения.

[←42]

Монголы называют Тибет (по Alphab. Tibet, pag. 11 Георгия. 66) Тангут- Хазар, т. е. страна людей, живущих в домах, чтобы отличать их от себя, как от кочевников, живущих в пустынях пол шатрами; отсюда произошло имя хазаров и стало названием для еретиков. 67, ибо хазары были сторонниками тибетской веры (ламаизма), которая схожа с манихейством и, быть может, даже берет от него начало, распространяя ее при своих набегах в Европу. Поэтому-то в течение долгого времени названия еретики и манихеи употреблялись как равнозначные.

[←43]

Чтобы показать это на примере, возьмем псалом LIX, ст. 11—19, где имеется молитва о мести, от которой веет почти ужасом. Михаэлис (Мораль, 2 часть, с. 202)) 68 одобряет эту молитву и говорит: «Псалмы — вдохновенны: если в них молятся о наказании, то это не может быть несправедливым, и мы не должны иметь никакой другой святой морали, кроме библии». Я останавливаюсь здесь на последнем выражении и спрашиваю: следует ли мораль излагать по библии или скорее библию по морали? — Но если даже и не обращать внимания на то, каким образом место из Нов. Зав.: «Древним было сказано и т. д., — но я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас и т. д.» 69, которое, как и первое, тоже внушено свыше, может быть с ним согласовано, — я все же попытаюсь приспособить его к моим уже существующим моральным правилам (а именно так, чтобы иметь здесь в виду не каких-либо врагов во плоти, но лишь символически представленных в их облике невидимых, гораздо более гибельных для нас врагов, т. е. порочные влечения, которые мы должны желать целиком подчинить себе). Если же это не подойдет, я охотнее признаю, что данное место следует понимать не в моральном смысле, но с той точки зрения, с какой евреи смотрели на бога как на своего политического регента, — равно как и другое место библии, гласящее: «Мне отмщение, и аз воздам, глаголет Господь!» 70 ; последнее обыкновенно толкуют как моральное предостережение против личного отмщения, хотя оно, вероятно, намекает лишь на закон, имеющий значение в каждом государстве, — искать удовлетворения против оскорблений у верховного главы, причем мстительность жалующегося может считаться предосудительной, если судья позволяет ему налагать со своей стороны столь жестокое наказание, какого только жалующийся пожелает.

[←44]

Которая должна основывать существование подобной личности на исторических доказательствах.

[←45]

Это можно истолковать и так: никто не может с уверенностью сказать, отчего один человек становится добрым, а другой злым (оба сравнительно), так как очень часто предрасположенность к этому различию можно, по-видимому, заметить уже в новорожденном, хотя порой случайности жизни, над которыми никто не властен, решают здесь дело. И столь же мало можно сказать, что из него может выйти. Следовательно, мы должны предоставить суждение об этом всевидящему; а оно выражается здесь так, как если бы его приговор в отношении людей был вынесен прежде, чем они родились, и каждому уже была предназначена та роль, которую он когда-нибудь должен играть. Предвидение в порядке явлений есть для миродержца, особенно если он мыслится антропоморфически, вместе с тем и предрешение. Но в сверхчувственном порядке вещей согласно законам свободы, где время отпадает, предвидение есть лишь всевидящее знание, которое не объясняет, почему один человек поступает так, а другой — по противоположным началам, и все же может быть сочетаемо со свободой воли.

[←46]

Церковной вере можно сохранить — не отказывая ей в служении и не враждуя с нею — ее полезное влияние как вспомогательного средства, лишив ее (как иллюзию на почве богослужебного долга) в то же время всякого влияния на понятие о настоящей (а именно моральной) религии, и, таким образом, при всем различии статутарных видов веры, установить терпимость их приверженцев друг к другу на основе правил единственной религии разума.

Именно в этом смысле наставники должны объяснять все ее положения и весь ее церемониал — до тех пор, когда со временем, под влиянием берущего верх истинного просвещения (законности, возникающей из моральной свободы), форму унижающей принудительной веры можно будет, с согласия каждого, переменить на церковную форму, отвечающую достоинству моральной религии, а именно форму свободной веры.

Соединить церковное единоверие со свободой в делах веры — вот проблема, к разрешению которой нас непрестанно побуждает идея объективного единства религии разума благодаря тому моральному участию, которое мы в ней принимаем; однако, если обратиться к человеческой природе, это единство мало надежды осуществить в видимой церкви. Данная идея — идея разума, представить которую в соответствующем ей чувственном созерцании для нас невозможно, но которая все же имеет объективную реальность как практический регулятивный принцип содействия этой цели единства чистой религии разума. Здесь дело обстоит точно так же, как и с политической идеей государственного права, поскольку оно вместе с тем должно быть соотнесено со всеобщим и полновластным международным правом. Опыт отрицает для нас всякую надежду на это. Очевидно, в человеческом роде заложена (быть может, с известным умыслом) склонность к тому, чтобы каждое отдельное государство, если все идет согласно его желанию, стремилось подчинить себе каждое другое государство и создать универсальную монархию. Но когда оно достигает известной величины, оно само собой дробится на

маленькие государства. Так и каждая церковь высоко возносит свое притязание быть всеобщей; но как только она распространяется и становится господствующей, в ней вскоре проявляется принцип распадения и разделения на различные секты.

Что касается слишком раннего и поэтому (так как оно приходит раньше, чем люди морально становятся лучшими) опасного слияния государств в одно — если нам позволено будет признать и в этом цели провидения, — то указанному стремлению мешают главным образом две весьма влиятельные причины, а именно: различие в языках и различие в религиях.

[←47]

С ней его публичная история (которая поэтому и вообще может служить примером для подражания) кончается. Приложенная к последней как дополнение, более таинственная и совершавшаяся только перед глазами близких ему лиц, история его воскресения и вознесения на небо (она, если видеть в ней только идеи разума, знаменовала бы собою начало новой жизни и обретение блаженства, т. е. единение со всевозможным благом) не может без ущерба для ее исторического достоинства быть использована религией в пределах только разума. И не потому лишь, что это исторический рассказ (ибо то же самое представляет собой и все предшествующее), но потому, что, понимаемая буквально, она допускает понятие, хотя и весьма соответствующее чувственному способу представления людей, но сильно тяготящее разум в его вере в будущее. А именно допускает понятие материальности всякого существа в мире, равно как и материализма личности человека (в психологическом плане), существование которой возможно тогда только при наличии того же самого тем, а также материализм настоящего в мире вообще (в космологическом плане), которое (по этому принципу) может существовать не иначе, как только пространственно. Напротив гипотеза спиритуализма разумных мировых существ, где тело остается мертвым в земле, а та же самая личность пребывает все-таки живою, где человек по духу (в своем нечувственном качестве) может подняться в жилище блаженных не переносясь в какое-либо место бесконечного пространства, которое окружает землю (и которое мы называем небом), - более приемлема для разума не только ввиду невозможности сделать для себя понятной мыслящую материю, но главным образом ввиду случайности, которой подвержено наше существование после смерти потому, что оно должно покоиться на устойчивости состояния известного сгустка материи в известной форме, вместо чего можно было бы думать что устойчивость простой субстанции вытекает как раз из природы этого существования. — Но при последнем предположении (спиритуализма) разум не может быть заинтересован в том, чтобы

тащить за собой в вечность тело, которое как бы очищено оно ни было, все же (если личность покоится на его тождестве) должно состоять всегда из того же вещества, которое составляет базис его организации и которое при жизни никогда не представляло для него особенной ценности; точно так же разум не может сделать для себя понятным, чем должна быть эта известковая земля, из которой состоит тело, на небе, т. е в другой области мира, где предположительно некая другая материя может быть условием существования и сохранения живого существа.

[←48]

Одна из причин этой склонности лежит в том охранительном принципе, что ошибки религии, в которой я был рожден и воспитан и изучение которой не зависело от моего выбора, в которой своим собственным умствованием я ничего изменить не могу, должны быть отнесены не на мой счет, а на счет моих воспитателей или публично назначенных для этого учителей. По той же самой причине человеку трудно получить одобрение при публичной перемене им религии — для этого, разумеется, есть еще и другое (глубже лежащее) основание, а именно то, что в силу свойственной каждому неуверенности относительно того, какая вера (среди исторических) является истинной, — при том, что моральная вера всегда и повсюду одна и та же, — находят совершенно ненужным привлекать внимание к последнему обстоятельству.

[←49]

Если правительство не хочет считать принуждением совести то, что оно запрещает только публично высказывать свои религиозные убеждения — так как оно никому не может помешать про себя втайне думать о том, что он находит хорошим, — то на сей счет обыкновенно шутят, говоря, что это вовсе не какая-нибудь дозволенная свобода, поскольку все равно ей нельзя воспрепятствовать. Но то, чего не способна сделать высшая светская власть, может сделать духовная, а именно запретить мышление и фактически воспрепятствовать ему. Подобное принуждение, в частности запрещение даже думать иначе, чем предписано, она способна наложить даже на могущественных представителей светской власти. Ибо ввиду склонности людей к рабской богослужебной вере, которую они не только ставят выше моральной (соблюдая свои обязанности вообще служить богу), но склонны придавать ей величайшую, даже единственную, все прочие недостатки возмещающую важность, — хранителям правоверия, как пастырям душ, всегда очень легко нагнать на свою паству такой благочестивый ужас перед малейшим уклонением от определенных, основанных на истории положений веры и даже перед всяким ее исследованием, что паства не осмеливается и в мыслях позволить себе сомнение в навязанных ей положениях, ибо это было бы почти то же самое, что открыть ухо для злого духа. Правда, конечно, что надо только осмелиться захотеть, чтобы освободиться от этого гнета (чего не бывает при государственном отношении к публичным исповеданиям веры). И именно такого рода пожелание сдвигает все засовы внутри человека. Но и это прямое угнетение совести, хотя оно достаточно скверно (так как ведет к внутреннему лицемерию), все же не столь ужасно, как препятствование внешней свободе веры, ибо первое в силу успехов моральной проницательности и сознания своей свободы, из которой только и может возникнуть истинное уважение к долгу, постепенно должно ослабевать само собой, а второе, внешнее, напротив, препятствует всякому по доброй воле совершаемому движению к этическому сообществу верующих, представляющему

собой сущность истинной церкви, и подчиняет его форму чисто политическим предписаниям.

[←50]

Это выражение (если оставить в стороне то таинственное, выходящее за все границы возможного опыта, имеющее отношение только к священной истории человечества и для нас, следовательно, не имеющее никакого практического значения) можно понимать так, что историческая вера, которая как церковная нуждается в священной книге для руководства людей, но именно вследствие этого препятствует единству и всеобщности церкви, сама собой прекратит свое существование и перейдет в чистую, одинаково ясную для всего мира религиозную веру; этому мы должны теперь усердно содействовать, постепенно освобождая чистую религию разума из ее в настоящее время все еще не лишней оболочки, — не для того, чтобы историческая вера исчезла (ибо она, быть может, всегда будет нужна и полезна как вспомогательное средство), но чтобы она могла исчезнуть. Здесь имеется в виду только внутренняя крепость чистой моральной веры.

[←51]

Здесь царство божье представляется не в виде особого союза (не как мессианское), но как моральное (как познаваемое только разумом). Первое (regnum divinum pactitium) должно извлекать свое доказательство из истории, и тогда оно будет делиться на мессианское царство по ветхому и по новому союзу. Примечательно в данном случае, что почитатели первого (евреи) все же сохраняют себя в этом качестве, хотя они и рассеяны по всему свету, тогда как приверженцев другой религии их вера обыкновенно сливает с верою народа, в котором они рассеяны. Этот феномен многим кажется настолько удивительным, что они не считают возможным объяснить его обычным ходом вещей, но рассматривают как чрезвычайное установление по особому божественному замыслу. — Однако народ, обладающий письменно запечатленной религией (священными книгами), никогда не сливается в одной вере с тем, который (как римское государство — в то время весь цивилизованный мир) ничего подобного не имеет, а имеет только обычаи, что рано или поздно создает прозелитов. Поэтому и иудеи после плена вавилонского, когда, как кажется, их священные книги впервые стали публичным чтением, уже никогда не обвинялись в склонности следовать за чужими богами. Вместе с тем александрийская культура, которая тоже должна была иметь влияние на иудеев, могла оказаться для них благоприятной в том смысле, что придавала этим книгам систематическую форму. Так и парсы 87, приверженцы религии Зороастра, до сих пор сохраняют свою веру, несмотря на рассеяние, потому что их дестуры имели Зендавесту. Напротив, индусы, рассеянные там и здесь под именем цыган, не избежали смешения с другими верами, так как происходили из Подонков народа (парии., которым было даже запрещено читать священные книги). Но то, что евреи сами по себе все-таки не могли осуществить, сделали христианская и позднее магометанская религии (особенно первая), потому что обе они уже предполагали иудейскую веру и относящиеся к ней священные книги (хотя магометанство выдает их за нечто искаженное). Евреи у вышедших

из них христиан всегда могли вновь обрести свои старые документы, если только они в своих скитаниях, где способность читать и поэтому стремление владеть этими книгами не раз могли в них угаснуть, сохраняли воспоминание, что они некогда прежде их имели. Поэтому вне упомянутых стран не встречают евреев, за исключением очень немногих на Малабарском берегу и некоторых общин в Китае (из которых первые могли быть в постоянных торговых сношениях со своими единоверцами в Аравии), хотя нельзя сомневаться в том, что они не могли быть широко распространены в тех богатых странах и ввиду полного отсутствия всякого сродства их веры с тамошними формами верований должны были дойти до полного забвения своей. Впрочем, весьма рискованно строить назидательные соображения исходя из сохранения еврейского народа с его религией при столь неблагоприятных для него обстоятельствах, так как каждая из двух его частей при этом думает вести свой собственный счет. Одна в живучести народа, к которому она принадлежит, и его старой веры, которая, несмотря на рассеяние среди столь многих народов, осталась несмешанной с другими, — видит доказательство особого благого провидения, сберегающего этот народ для будущего земного царства. Вторая не видит в этом ничего, кроме предостерегающих руин разрушенного государства, противодействующего наступающему небесному царству, — руин, которые все еще сохраняются в особых планах провидения, отчасти чтобы поддержать в памяти старое предсказание о мессии, происходящем из этого народа, а отчасти чтобы показать на примере этого государства карающую справедливость, поскольку из мессии упорным образом хотели сделать политическое, а не моральное понятие.

[←52]

Так, причина всеобщей тяжести материи в мире нам неизвестна до такой степени, что можно считать ее вообще для нас непознаваемой, ибо уже понятие о ней предполагает первую и безусловно ей самой присущую движущую силу. Но все же она не является для нас тайной, так как — ибо закон ее достаточно известен — может быть сделана понятной каждому.

Если Ньютон представляет ее как божественное вездеприсутствие в явлении (omnipraesentia phaenomenon), то это еще не попытка объяснения (ибо существование бога в пространстве заключает в себе противоречие), но тем не менее возвышенная аналогия, где имеется в виду соединение телесных существ в одно мировое целое, причем ему предпосылается бестелесная причина. Подобным же образом будет обстоять дело и с попыткой рассмотреть самостоятельный принцип объединения разумных мировых существ в одно этическое государство и отсюда объяснить это объединение.

Мы знаем только долг, который влечет нас к этому, но возможность задуманного действия, если мы и повинуемся долгу, лежит вне границ всякого нашего усмотрения.

В природе есть тайны, нечто затаенное (arcana). Могут быть тайны (скрываемое, secreta) и в политике, которые не должны быть известны публично.

Но как те, так и другие могут быть нам известны, поскольку они покоятся на эмпирических причинах. В отношении того, признание чего является всеобщим долгом людей (а именно морального), не может быть никакой тайны. Но в отношении того, что может совершить лишь бог и применительно к чему попытка сделать что-то своими силами превышает наши способности, а значит, и наш долг, — тут только и может существовать тайна в собственном смысле, а именно священная тайна (mysterium) религии, о которой нам было бы, возможно, полезно знать и понимать, что таковая существует, но отнюдь не пытаться в нее проникнуть.

[←53]

В пророческой священной истории последних событий судия мира (тот, собственно, кто должен принадлежащих к царству доброго принципа принять как своих под свое господство и отделить их) представляется и называется не богом, а сыном человеческим. Это, по-видимому, должно показать, человечество, сознавая свою ограниченность и порочность, при этом выборе само будет произносить приговор, что является благостью, не отменяющей все же справедливости. — Напротив, судья людей, будучи представляем в его божественности, т. е. как он взывает к нашей совести по священным, признаваемым нами законам и по нашему собственному сознанию наших прегрешений (святой дух), может быть мыслим только как судящий по всей строгости закона, ибо мы сами, сколько бы при оценке нашей порочности мы ни выводили счета в свою пользу, совершенно ничего не знаем, но перед нашим взором стоит только совершенное нами нарушение закона вместе с сознанием нашей свободы и нарушения долга, идущего нам в вину, и, таким образом, не имеем никакого основания принимать благость в судебном приговоре о нас самих.

[←54]

Когда хотят рассуждать о народном и (по аналогии с ним) о мировом управлении, то нельзя, конечно, указать основание, по которому эту идею можно найти у столь многих весьма древних народов, кроме того лишь, что она присуща всеобщему человеческому разуму. В религии Зороастра были эти три божественные личности: Ормуэд, Митра и Ариман. В индусской — Брама, Вишна и Шива (с тем только различием, что в первой третье лицо представляется не просто как творец зла, поскольку оно есть наказание, но и как творец морального зла, за которое наказывается человек; во второй же оно представляется только как судящее и наказующее существо). В египетской религии они назывались Фта, Кнейф и Нейт, из которых первый — насколько дают возможность догадываться неясные сведения из древнейших времен этого народа — должен был представлять отличающийся от материи дух как творца мира; второй принцип — поддерживающую и управляющую благость; третий — ограничивающую мудрость, т. е. справедливость. Готские народы почитали своего Одина (отца всех), свою Фрейю (или Фрейера, благость) и Тора, судящего (карающего) бога. Даже иудеи в последние времена своего иерархического устройства, по-видимому, принимали эти идеи, ибо в обвинении фарисеями Христа за то, что он называл себя сыном божьим, основная тяжесть, очевидно, не возлагается на учение, согласно которому бог имеет сына, но все обвинение сводится к тому, что он хотел быть сыном божьим.

[←55]

Обыкновенно ничуть не сомневаются внушать наставляемым в религии веру в тайны, ибо, поскольку мы не постигаем последних, т. е. не можем усмотреть возможности их предмета, у нас столь же мало оснований отказывать им в признании, как, например, отрицать способность органической материи к размножению, чего тоже ни один человек не понимает и, однако же, на этом основании отнюдь не склонен ставить под сомнение, хотя бы это для нас было и оставалось тайной. Но при этом мы прекрасно понимаем, что значит это выражение, и имеем эмпирическое понятие о предмете, сознавая, что здесь нет никакого противоречия. От каждой тайны, установленной в интересах веры, по справедливости можно требовать, чтобы было понятно, что под нею подразумевается; а это происходит не путем однозначного понимания слов, которыми она выражена, т. е. не путем придания им какого-то единственного смысла, но так, чтобы они, постигнутые в одном понятии, допускали бы и еще какой-нибудь смысл, не истощая при этом мышления. — Нельзя рассуждать таким образом, что, не будь только с нашей стороны недостатка в серьезном желании, — и бог тотчас может дополнить это наше познание внушением свыше, ибо последнее не может быть воспринято нами, так как природа нашего рассудка на это не способна.

[←56]

Поэтому мы вполне понимаем, что такое свобода в практическом отношении (если речь идет о долге), но в плане теоретическом — что касается ее причинности (так сказать, ее природы) — мы никогда не можем без противоречия и помыслить о том, чтобы захотеть понять ее.

[←57]

Этот дух, в котором любовь к богу как созидателю спасения (собственно, соответствующая любви его к нам наша ответная любовь) соединяется со страхом божьим перед ним как законодателем, т. е. обусловленное соединяется с условием, и который, следовательно, можно представлять «как исходящий от обоих», есть, помимо того, что «он ведет во всякую истину (соблюдение долга)» 89, вместе с тем собственный судья человека (перед его совестью). Ибо «судить» можно понимать двояко: или в отношении заслуг и их недостатка, или в отношении виновности и невиновности. Бог, рассматриваемый как любовь (в своем сыне), направляет людей постольку, поскольку они, кроме виновности, могут обладать еще и заслугой; в этом суть его приговора: достоин или недостоин. Тех, кому нечто подобное может быть зачтено, он избирает как своих. Остальные уходят с пустыми руками. С другой стороны, приговор судьи по справедливости (собственно, так называемого судьи под именем святого духа) в отношении тех, кому не может пригодиться никакая заслуга, таков: виновен или невиновен, т. е. осуждение или оправдание.

Судить в первом случае означает отделение заслуженных от не имеющих заслуг, которые с обеих сторон домогаются награды (блаженства). Но под заслугой здесь понимается не преимущество моральности перед законом (по отношению к которому нам не может быть зачтен никакой избыток соблюдения долга над нашей виновностью), но в сравнении с другими людьми, поскольку это касается их моральных убеждений. Достойность в этом смысле всегда имеет только отрицательное знамение (не-недостоин), а именно значение моральной восприимчивости к такому благу.

Таким образом, когда он судит в первом качестве (как брабейта 90), его решение составляет выбор между двумя борющимися ради награды (блаженства) лицами (или партиями). Но во втором своем качестве (собственно судьи) он объявляет решение над одним и тем же лицом перед судом (перед совестью), который выносит приговор, заслушав и обвинителя и адвоката.

Если допустить теперь, что хотя все люди и виновны в грехе, но некоторым из них могут пригодиться их заслуги, то имеет место приговор судьи из любви, а отсутствие этого приговора влечет за собой только отрицательное решение, в свою очередь, неизбежно ведущее к обвинительному приговору (ибо тогда человек подлежит юрисдикции судьи из справедливости).

Подобным же образом можно было бы, по моему мнению, объединить два по видимости противоречивых суждениях: «Сын придет, чтобы судить живых и мертвых» 91 и, напротив, «Бог послал его в мир не затем, чтобы он судил мир, но чтобы мир через него стал блаженным» (Иоанн, III, 17) — и согласовать их с тем местом, где сказано: «Кто не верут в Сына, тот уже осужден» (там же, 18), а именно, тем же самым духом, о котором говорится: «Он будет судить мир ради грехов и ради справедливости» 92. Педантичную тщательность подобных различий в области только разума, для которого, собственно, они и встают, легко можно было бы считать бесполезной и тягостной тонкостью, каковой она и была бы, если бы дело шло об исследовании божественной природы. Но так как люди в делах религиозных постоянно склонны обращаться со своими провинностями к божественной благости, не имея возможности обойти божественной справедливости (а благосклонный судья в одной и той же личности есть противоречие), то легко видеть, что даже в практическом отношении их понятия об этом должны быть очень шаткими и не соответствующими самим себе и что, следовательно, проверка или точное определение этих понятий есть дело величайшей практической важности.

[←58]

Этим определением заранее отметаются некоторые ошибочные истолкования понятия религии вообще [и подразумевается], во-первых, что в религии — поскольку дело касается теоретического познания и исповедания — вовсе не требуется никакого ассерторического знания (даже знания о бытии божьем), ибо при недостаточности нашего проникновения в сверхчувственные предметы такое исповедание может быть и лицемерным; вместо этого предполагается соответственно спекуляции над высшей причиной вещей проблематическое допущение (гипотеза), а в отношении предмета, применительно к которому нам указывает действовать наш морально-повелевающий разум, предполагается предвещающая эффект этой конечной цели разума практическая, а стало быть, свободная ассерторическая вера, которая нуждается только в идее бога и к которой, не притязая на то, чтобы с помощью теоретического познания наделить эту идею объективной реальностью, неизбежно должно прийти всякое серьезное моральное (и потому верующее) стремление к добру. Для того, что может стать долгом каждого человека, субъективно должно быть уже достаточно минимума познания (возможно, что есть бог).

Во-вторых, это определение религии вообще отклоняет ошибочное представление о том, что она есть якобы совокупность особых, непосредственно к богу относящихся обязанностей; вместе с тем оно содержит предостережение не принимать на себя (хотя люди к этому очень склонны) помимо этически-гражданских обязанностей (людей по отношению к людям) еще и обязанности придворных и не пытаться недостатки в исполнении первых восполнить через последние. Во всеобщей религии нет особых обязанностей по отношению к богу, ибо бог ничего от нас принимать не может и мы не можем действовать для него или воздействовать на него.

Если же захотят сделать таким долгом обязательное благоговение перед ним, то при этом упускают из виду, что благоговение — это не какой-нибудь особый религиозный обряд, а религиозный образ

мыслей при всех наших соответствующих долгу действиях вообще. Если и говорится: «Богу следует повиноваться больше, чем людям» 94, то это значит лишь, что если статутарные заповеди, по отношению к которым люди могут быть законодателями и судьями, вступают в спор с обязанностями, которые разум безусловно предписывает и над исполнением или нарушением которых лишь бог может быть судьей, — то первые должны уступить свой авторитет вторым. Но если под тем, в чем бога надлежит слушаться больше, чем людей, хотят понимать статутарные, т. е. утвержденные в этом качестве церковью божественные заповеди, то такое положение легко может превратиться в не раз уже раздававшийся боевой клич лицемерных и властолюбивых попов — клич к мятежу против гражданских властей. Ибо то, что последние предписывают как дозволенное, есть несомненный долг; однако, является ли нечто такое, что хотя само по себе и дозволено, по познаваемо для нас лишь в божественном откровении, действительно заповеданным от бога, — это (по крайней мере, в большей части) в высшей степени сомнительно.

[←59]

Трудно понять, почему прямое запрещение такого, основанного на очевидном суеверии, а не на совестливости, принудительного средства для дачи показаний перед гражданским судом представлялось религиозным наставникам столь малозначащим. Ведь что это суеверие, на действие которого здесь больше всего рассчитывают, видно из следующего. В отношении человека, которому не доверяют, думая, что при торжественном показании, на истине которого покоятся постановления человеческого права (святейшего, что только есть в мире), он не скажет правды, — все же полагают, что его принудит к этому формула, ничего в себе не содержащая, кроме того, что данный человек призывает на себя божественное наказание (которого ему и без того не удастся избежать ввиду допущенной им лжи), как если бы от него самого зависело, будет он держать ответ перед высшим судом или нет.

В приведенном месте Писания этот род клятвы изображается как нелепая и дерзкая попытка осуществить то, что не в нашей власти, как бы с помощью волшебных заклинаний. — Но вполне понятно следующее: мудрый учитель, говоря, что все, сказанное в удостоверение истины сверх слов «да, да»; «нет, нет», — от лукавого, прекрасно представлял отрицательные последствия, которые влечет за собой присяга, а именно, что придаваемое ей величайшее значение делает почти позволительной простую ложь.

[←60]

«Тесные ворота» и «узкий путь», ведущий к жизни, есть путь доброго образа жизни, а широкие ворота и большая дорога, по которой идут многие, есть церковь. Суть не в том, что церковь и ее положения будто бы способствуют отвращению людей от истинного пути, а в том, что участие в церкви, признание ее статутов или торжественное исполнение обрядов принимается за наиболее угодный богу способ его почитания.

[←61]

Мы ничего не знаем о будущем и не должны искать в нем большего, чем то, что стоит в соответствующем разуму единении с побуждениями и целями нравственности. Сюда относится и вера, что не существует такого доброго поступка, который не имел бы благих последствий для совершившего его и в будущем мире. Следовательно, человек, хотя бы в конце жизни он считал себя недостойным и отверженным, все же не должен в силу этого удерживаться от совершения по крайней мере еще одного доброго целя, если это в его возможности. И в данном случае он имеет основание надеяться, что в той мере, в какой он проявил здесь чистое и доброе намерение, его поступок все же представляет собой большую ценность, чем те чуждые дел отпущения грехов, которые, нисколько не уменьшая виновности, призваны заменить собою отсутствие добрых дел.

[←62]

Мендельсон 95 весьма искусно использовал эту слабую сторону обычного способа представления христианства, чтобы полностью отклонить любое требование к сыну Израиля в отношении перемены веры. Ведь, говорит он, иудейская вера, даже по признанию самих христиан, составляет нижний этаж, на котором, как верхний, покоится христианство, и данное требование было бы равносильно требованию сломать нижний этаж, чтобы поселиться в верхнем. Его настоящая мысль все же проглядывает достаточно ясно. Он хочет сказать: выбросьте только само иудейство из вашей религии (в историческом вероучении оно всегда может оставаться как антикварная древность), и мы подумаем о вашем предложении (на деле тогда не осталось бы ничего, кроме чисто моральной, не обремененной статутами религии).

Наше бремя после свержения ига внешней обрядности отнюдь не облегчится, если вместо него на нас возложат другое, а именно исповедание веры в священную историю, угнетающее совестливого человека гораздо более тяжко.

Впрочем, священные книги этого народа, пусть не для надобностей религии, но в интересах учености, должны сохраняться и пользоваться уважением, ибо нет другого такого народа, в истории которого с известным подобием вероятности были бы датированы события столь удаленных (вплоть до начала мира) эпох, что в них легко можно вместить всю известную нам светскую историю и таким образом заполнить те значительные пустоты, которые должна содержать последняя.

[←63]

Иллюзия — это заблуждение, отождествляющее простое представление о вещи с ней самой. Так, у скупого богача бывает иллюзия скряжничества, когда он представление о том, что когда-нибудь, если захочет, он может воспользоваться своими богатствами, считает вполне достаточным возмещением того, что он ими никогда не воспользуется. Иллюзия честолюбия наделяет особой ценностью высокое суждение других людей, которое, в сущности, есть только внешнее выражение (внутренним образом, может быть, и не питаемого) уважения, — ценностью, которую он должен был бы придавать только последнему, истинному уважению. Сюда, следовательно, относится также жажда титулов и орденов, ибо это лишь внешние представления о преимуществе перед другими. Даже безумие (Wahnsinn) получило отсюда свое название, так как оно принимает простое представление (способности воображения) за присутствие вещи и привыкает именно так его и оценивать. — В данном же случае наличествует сознание обладания средством для достижения какой-либо цели (прежде, чем этим средством воспользуются), и достижение последней существует только в представлении. Следовательно, довольствоваться сознанием возможности достигнуть, как если бы оно было равнозначно самому достижению, — это практическая иллюзия, о которой только здесь и идет речь.

[←64]

Звучит хотя и сомнительно, но отнюдь не предосудительно, когда говорят, что каждый человек сам себе создает бога и, по моральным понятиям (будучи наделен бесконечно великими свойствами, которые относятся к способности представлять себе соответствующий им в мире предмет), даже обязан его создавать, чтобы уважать в нем того, кто создал его самою. Ибо какими бы способами некая сущность ни была изучена и описана другим как бог и даже, быть может (если допустить это), являлась ему самому, —все же подобное представление он должен прежде всего согласовать со своим идеалом, чтобы решить, имеет ли он право считать и почитать эту сущность как божество. Следовательно, из одного лишь откровения — если только в основе уже не заложено, как пробный камень, моральное понятие во всей своей чистоте — не может возникнуть никакой религии и всякое почитание бога будет идолослужением..

[←65]

Для тех, кто повсюду, где отличия чувственного от интеллектуального для них не столь ясны, думает найти противоречия «Критики чистого разума» с нею самой, я здесь замечу, что если речь идет о чувственных средствах содействия интеллектуальному (чистого морального образа мыслей) или о препятствиях, которые эти средства ставят на его пути, то влияние двух столь неоднородных принципов никогда не следует рассматривать как прямое. Именно, как чувственные существа, мы в отношении проявлений интеллектуального принципа, т. е. в определении наших физических сил через свободный произвол, выступающий в действиях, можем действовать как вопреки закону, так и в его интересах, и, стало быть, причина и следствие представляются нам на деле однородными. Но что касается сверхчувственного (субъективного принципа моральности в нас, заложенного в непостижимом свойстве свободы), например, чистого религиозного образа мыслей, то в последнем мы не усматриваем ничего вне его закона (которого уже вполне достаточно), что касалось бы отношения причины и следствия в человеке, т. е. мы не можем объяснить себе из приписываемых людям моральных свойств возможность действий как событий в чувственном мире, и потому именно, что это свободные действия, а основы объяснения всех событий должны быть заимствованы из чувственного мира.

[←66]

Можно считать явлением психологического порядка, что приверженцы того или другого исповедания, в котором не столь велик статутарный элемент веры, чувствуют себя облагороженными и словно более просвещенными, хотя и они все еще в достаточной мере несвободны от того, чтобы (как это они действительно делают) не взирать презрительно с мнимой высоты своей чистоты на своих собратьев по церковной иллюзии. Причиной служит то, что они в силу вышеуказанного обстоятельства (как бы само по себе оно ни было ничтожно) все же приближаются к чисто моральной религии; однако, будучи все еще слишком подвержены иллюзии, стремятся заменить эту религию благочестивыми обрядами, в которых разум участвует лишь в самой малой степени и пассивным образом.

[←67]

Это название, обозначающее авторитет духовного отца (????), приобретает оттенок порицания только в побочном понятии о духовном деспотизме, который можно встретить во всех церковных формах, сколь бы непритязательными и популярными они ни казались. Я во всяком случае отнюдь не хочу, чтобы меня понимали так, будто я, противопоставляя секты, намереваюсь ниже оценить одну а ее обычаях и учреждениях сравнительно с другими. Все они заслуживают равного уважения, поскольку их формы — только попытки несчастных смертных осуществить чувственным образом царство божье на земле. Все они заслуживают и равного порицания, если форму воплощения этой идеи (в видимой церкви) принимают за суть дела.

[←68]

«То иго благо и то бремя легко» 100, где долг, обязательный для каждого, можно рассматривать как возложенный на человека им же самим и при содействии своего собственного разума. Долг этот, стало быть, принимается вполне добровольно, но такого рода бывают лишь моральные законы как божественные заповеди, о которых основатель чистой церкви мог сказать: «Мои заповеди не тяжелы» 101. Этим он хотел выразить лишь то, что они не обременительны, ибо каждый сам сознает необходимость их исполнения, и, следовательно, ему ничто не навязывается; между тем деспотически- предписанные, пусть и для нашего блага (но не нашим разумом) возложенные на нас распоряжения, от которых мы не можем видеть никакой пользы, подобны издевательству (мучению), которому подчиняются только по принуждению. Но сами по себе поступки, взятые в чистоте их источника и совершенные по предписанию этих моральных законов, поистине достаются человеку тяжелее всего, и взамен он охотно принял бы на себя труднейшие благочестивые епитимьи, если бы их можно было поставить в счет вместо первых.

[←69]

Различные виды веры у различных народов придают последним мало- помалу в высшей степени своеобразный характер и в гражданском отношении, который впоследствии настолько срастается с ними, что кажется чуть ли не свойством темперамента. Так, иудаизм уже в своей первоначальной организации — поскольку этот народ с помощью всевозможных, отчасти мучительных предписаний должен был быть обособлен от всех других народов и предохранен от всякого смешения с ними — навлек на себя упрек в человеконенавистничестве. Магометанство же отличается гордостью, ибо оно находит подтверждение своей веры не в чудесах, а в победах и в подчинении себе многочисленных народов, да и все его молитвенные обряды носят мужественный оттенок**. Индуиская вера наделяет своих приверженцев малодушным характером — по причинам, прямо противоположным тем, на которые мы только что указали. В данном случае объяснение следует искать, несомненно, не во внутренних свойствах христианской веры, но лишь в том способе, каким она воздействует на души. Ведь в отношении того, кто принимает ее самым искренним образом, но считает себя осужденным на гибель и, отчаиваясь во всякой добродетели, сводит все свои религиозные принципы только к набожности (под чем подразумевается основное правило страдательного отношения к ожидаемому свыше благочестию), христианской вере можно сделать такой же упрек. Набожность никогда не внушает к себе доверия, в постоянной боязливости оглядывается на сверхъестественное содействие и даже в этом самопрезрении (которое не есть смирение) думает обладать средством, снискивающим благоволение; внешним выражением этого состояния (в пиетизме или ханжестве) служит рабское состояние духа.

[←70]

Это замечательное явление (гордости своей верой невежественного, но рассудительного народа) можно объяснить и высокомерием основателя веры (если бы он по справедливости мог приписать себе эту заслугу), полагавшего будто лишь он один в мире возродил понятие о единстве бога и его сверхчувственной природе, что, конечно, должно было облагородить его народ, освободить его от идолослужения и анархии многобожия. Что же касается характерных особенностей третьего класса наших собратьев по религии, основанного на превратно понятом смирении, то следует сказать что принижение самомнения в оценке своего морального значения перед лицом святости закона вызывает не презрение к самим себе, но скорее решимость действовать соответственно этим нашим благородным задаткам, чтобы все более и более приближаться к соответствию святости закона. Вместо этого добродетель, которая, собственно, и состоит в необходимой для этого силе духа, отсылается в язычество, словно понятие, заподозренное в высокомерии, а все похвалы выпадают на долю пресмыкающегося заискивания. Ханжество (bigotterie, devotio spuria) — это привычка вместо совершения богоугодных поступков (в исполнении всех человеческих обязанностей) добиваться непосредственного общения с богом, выказывая благоговение в проявлении набожности. Подобное поведение следует причислить к рабскому служению (opus operatum), с тем лишь замечанием, что оно присоединяет к суеверию еще и фантастическую иллюзию мнимого сверхчувственного (небесного) настроения души.

[←71]

Признаюсь, что мне решительно не по вкусу употребляемые порой даже и очень умными людьми выражения: известный народ (в смысле введения узаконенной свободы) не созрел для свободы; крепостные помещика для свободы еще не созрели; и далее: для свободы веры люди вообще не созрели. Но, если исходить из подобных предположений, свобода никогда и не наступит, ибо для нее нельзя созреть, если предварительно не ввести людей в условия свободы (надо быть свободным, чтобы иметь возможность целесообразно пользоваться своими силами на свободе). Первые попытки бывают, конечно, вполне неумелыми и обыкновенно сопровождаются большими затруднениями и опасностями, чем те, которым подвержен человек, не только подчиняющийся другим, но и состоящий на их попечении; однако для пользования своим разумом созревают не иначе, как в результате собственных усилий (но чтобы предпринять их, нужно быть свободным). Я не имею ничего против, если власти, вынуждаемые обстоятельствами момента, будут отодвигать освобождение от этих трех оков весьма и весьма далеко. Но превращать в принцип то положение, что для подчиненных им людей свобода вообще не годится и поэтому справедливо постоянно отдалять их от нее, — это уже вторжение в сферу власти самого божества, которое создало человека для свободы. Разумеется, если есть возможность проводить такой принцип в жизни, господствовать в государстве, в доме и в церкви гораздо спокойнее. Но справедливее ли?

[←72]

Тот же самый человек, столь дерзко обрекающий на осуждение всякого, кто не верит в то или иное историческое учение как в несомненную истину, должен был бы решиться тогда и на следующие слова: «Если то, что а вам здесь рассказываю, не истинно, то я хочу быть осужден!» Если бы кто-нибудь осмелился на столь ужасное высказывание, то я посоветовал бы вести себя с ним по персидской пословице о ходже: если человек раз (как паломник) побывал в Мекке, то уйди из дома, где ты с ним живешь. Если он побывал там дважды, то покинь улицу, где он живет. Но если он там был три раза, то оставь город или даже страну, где он проживает.

[←73]

О, искренность! Ты, Астрея, улетела с земли на небо, и как же вновь совлечь тебя (основу совести, стало быть, и всякой внутренней религии) оттуда к нам? Правда, я могу допустить, хотя это достойно большого сожаления, что откровенность (говорить всю истину, которая известна) не встречается в человеческой природе. Но искренности (когда все, что говорится, говорится с полной правдивостью) можно требовать от каждого человека, и если бы в нашей природе не было для этого никаких задатков (культурой которых только пренебрегают), то человеческая раса в ее собственных глазах должна была бы стать предметом глубочайшего презрения. Но это желаемое свойство духа таково, что оно подвержено многим искушениям и стоит многих жертв, а потому требует и большой моральной силы, т. е. добродетели (которую надо приобрести), и которую следует сохранять и воспитывать прежде всякой другой, ибо противоположную склонность, если дать ей укорениться в нас, труднее всего вырвать с корнем. Теперь сравните с этим наш способ воспитания, главным образом в предметах религии или, лучше, вероучения, где надежность памяти в ответах на составляющие эти предметы вопросы безотносительно к истинности исповедания (ни малейшей проверки которого не существует) уже сама по себе признается вполне достаточной, чтобы считать человека верующим, хотя бы он совершенно не понимал того, что он признает святым, — и вы уже не удивитесь недостатку искренности, который сплошь и рядом порождает внутреннее лицемерие.

[←74]

См. «Общее замечание» к первой части.

[←75]

В этом желании, как в духе молитвы, человек ищет возможности воздействовать лишь на себя самого (для оживления своих убеждений посредством идеи о боге). Но, когда он облекает это желание словами, а следовательно, выражает его открыто, — он пытается воздействовать на бога. В первом смысле молитва может быть совершенно искренней, так как здесь человек не притязает на способность доказать бытие божье как нечто вполне известное. Во второй форме как обращении к богу он принимает этот высший предмет в качестве присутствующего перед ним или держит себя по меньшей мере (даже внутренним образом) так, как будто он убежден в его присутствии, рассуждая при этом, что если бы все было и не так, то в крайнем случае не могло бы ему повредить, а скорее вызвало бы благоволение. Следовательно, в последней молитве (по букве) искренность проявляется не в такой полноте, как в первой (чисто духовной). В истинности последнего замечания может убедиться каждый, если он представит себе благочестивого и благонамеренного, но относительно столь чистых религиозных понятий во всем прочем ограниченного человека, которого другой неожиданно застает, когда тот, не говорю уже, громко молится, а лишь делает жесты, соответствующие этой молитве. Незачем и говорить, что в подобной ситуации этот молящийся человек придет в смущение или замешательство, как от чего-то такого, чего надо стыдиться.

Но почему же? Когда встречают человека, который громко разговаривает сам с собой, то прежде всего склоняются к подозрению, что у него легкий припадок сумасшествия; точно так же судят о человеке (не совсем справедливо), если его — когда он совершенно один — застают за движениями или жестами, свидетельствующими о присутствии кого-то другого, чего в данном случае нет.

Учитель евангелия превосходно выразил дух молитвы в формуле, которая делает молитву, а вместе с тем и себя самое (как буквальное ее выражение) излишними. В ней нет ничего, кроме

намерения вести добрый образ жизни, который, вместе с сознанием нашей слабости, заключает в себе постоянное желание быть достойным членом в царстве божьем. Следовательно, здесь нет никакой просьбы о чем-либо таком, в чем бог по своей мудрости мог бы нам отказать, но присутствует лишь желание, которое, если оно серьезно (деятельно), само создает свой предмет (стать угодным богу человеком).

Даже желание получить средства для поддержания своего существования (хлеб насущный) — так как оно явным образом не направлено сознательно на его продление, но является лишь действием животно-ощущаемой потребности — есть скорее признание того, чего хочет в нас природа, чем особая обдуманная просьба о том, чего хочет человек. Такова была бы и просьба о хлебе каждодневном, которая здесь, как вполне очевидно, исключается.

Только молитва, происходящая в моральном (лишь в идее о боге оживляемом) образе мыслей, поскольку она, как моральный дух молитвы, сама создает свой предмет (быть угодным богу), и может иметь место в вере, последнее же значит лишь обеспечить себе то, что она будет услышана. И этот род молитвы требует от нас исключительно моральности. Ведь если бы просьба была только о хлебе, насущном, то никто не мог бы быть уверен в том, что она будет выслушана, т. е. что с мудростью божьей необходимо связано ее исполнение. Быть может, намерениям божественной мудрости более соответствовало позволить человеку умереть от этого недостатка сегодня. Это нелепая и вместе с тем дерзкая иллюзия пытаться с помощью непрерывных и навязчивых просьб отвратить бога от планов его мудрости (направленных к нашей выгоде насущной). Итак, ни одну молитву, в которой не наличествует моральный предмет, мы не можем с уверенностью считать услышанной, т. е. не можем с верой молиться о чем- то подобном. Даже если бы существовал моральный, но достижимый только при содействии сверхъестественного влияния предмет (или в крайнем случае мы ожидали бы его только потому, что сами не хотим приложить для этого усилий например, изменить образ

мыслей, что именуется облечением в нового чело века, возрождением), то все же в высшей степени сомнительно, найдет ли бог сообразным со своей мудростью восполнить наш недостаток (в котором мы сами повинны) сверхъестественным способом, и скорее имеются основания ожидать противоположного. Человек, следовательно, не может молиться об этом с верою в исполнение своей просьбы.

Отсюда ясно, что в данном случае может иметь некоторое сродство с чудотворной верой (которая всегда вместе с тем была бы связана с внутренней молитвой). Поскольку бог не может наделить человека способностью совершать сверхъестественные деяния (ибо это противоречие) и поскольку человек со своей стороны, по понятиям, которые он составляет себе о возможных в мире благих целях, не может определить, какие из этих последних подпадают суждению божественной мудрости, и, стало быть, в силу одного только желания, порожденного в себе и от себя, не может воспользоваться божественной властью для своих намерений, — то совершенно невозможно утверждать, что дар творить чудеса (понимаемый в буквальном смысле) заложен в самом человеке («если веру имеете, как горчичное зерно» и т. д.) 108. Следовательно, подобная вера, если она должна иметь хоть какое-нибудь значение повсюду, представляет собой только идею о преобладающей важности моральных качеств человека, если бы он обладая ими во всей полноте угодного богу совершенства (которого человек, однако, не достигает), над всеми другими побудительными причинами, которые бог мог иметь в своей высшей мудрости. Отсюда проистекает основание для уверенности, что если бы мы вполне были или когда-нибудь стали тем, чем мы должны и (а постоянном приближении) могли бы быть, то природа должна была бы повиноваться нашим желаниям, которые в таком случае всегда были бы исключительно мудрыми.

[←76]

Если поискать для этого выражения соответствующее значение, то вряд ли можно объяснить его иначе, как моральное следствие, выводимое субъектом из благоговения. Значение его состоит в данном случае не в умилении (которое заключено уже в понятии благоговения), хотя большинство мнимо- благочестивых (именуемых поэтому святошами) полагают его полностью в последнем. Значит, слово назидание должно обозначать следствие из благоговения по отношению к действительному улучшению человека. Но удается это только в том случае, если к делу приступают систематически, если закладывают в сердце твердые принципы по хорошо усвоенным понятиям и на них созидают образ мыслей, соответствующий различной важности предстоящих обязанностей, если защищают его от нападок со стороны влечений, обеспечивают его и таким образом созидают (man. .. erbaut) нового человека как храм божий 109. Легко видеть, что это созидание (Bau) может продвигаться лишь весьма медленно. Но следует по меньшей мере обращать внимание на то, чтобы нечто воздвигнуть. Однако люди (слушая или читая и исполняя песнопения) полагают весьма справедливо, что они вознеслись душой (erbaut), хотя они совершенно ничего не построили (gebaut), — надеясь, по-видимому, что это моральное здание, как стены Фив, возникнет само собой, под музыку вздохов и пламенных желаний.